中國思想史論

放牛客奉題

上

ZHONGGUO
SIXIANGSHILUN

李泽厚

安徽文艺出版社

中國思想史論

放牛君奉題

中

ZHONGGUO
SIXIANGSHILUN

李泽厚

安徽文艺出版社

中國思想史論

放牛客奉題

下

ZHONGGUO
SIXIANGSHILUN

李泽厚

安徽文艺出版社



ZHONGGUO
SIXIANGSHILUN

李泽厚

安徽文艺出版社

中国思想史论（上、中、下）　　　　李泽厚 著

责任编辑：徐海燕　江奇勇
出　　版：安徽文艺出版社（合肥市金寨路381号）
邮政编码：230063
发　　行：安徽文艺出版社
印　　刷：安徽新华印刷厂
开　　本：850×1168　1/32
印　　张：37
插　　页：6
字　　数：890，000
印　　数：5000
版　　次：1999年1月第1版　1999年1月第1次印刷
标准书号：ISBN 7－5396－1770－5/I・1650
定　　价：58.00元

内容介绍

《中国思想史论》收作者流传甚广的《中国古代思想史论》、《中国近代思想史论》、《中国现代思想史论》三书。《古代》一书提出"实用理性""乐感文化"是中国传统文化精神，并以之贯串论说了自先秦至明清的中国思想的主要思潮、派别和人物，认为中国的辩证法是"行动的"而非思辨的；秦汉时期所形成具有有机反馈机制的"天人感应"宇宙观影响至今；庄子、禅宗的哲学是对人生作形上追求的美学，宋明理学作为道德形上学具有重要价值，以及明清时期政教合一传统已开始动摇，等等。《近代》、《现代》两书则通过叙说思潮和人物，或明或暗地提出了救亡压倒启蒙、改良优于革命、民粹主义道德主义的入侵马克思主义等等论点，以及对严复、章太炎、鲁迅、20世纪中国新文学、现代新儒家等作了具有作者独特风格的分析评论。本书文本曾不断引起强烈反响，至今未绝。

目　　次

中国古代思想史论

目　次

目 次

内 容 提 要

孔子再评价

(1)孔子所维护的周礼,本是周公所建立的氏族贵族的规范化制度,其中包含着原始人道和民主遗风。古典文献与现代民俗学可相互印证这一点。

(2)但历史向来是在悲剧性的二律背反中行进,文明进步要付出道德的代价。必将消失的氏族社会中的人道意识却构成了孔学的中心。

(3)孔子以“仁”释“礼”,将社会外在规范化为个体的内在自觉,是中国哲学史上的创举,为汉民族的文化——心理结构奠下了始基。孔子成为中国文化的象征和代表。

(4)“仁”的四个层面:(A)血缘基础,(B)心理原则,(C)人道主义,(D)个体人格。四因素的相互制约,构成有机整体,其精神特征是“实践(用)理性”。

(5)最为重要和值得注意的是心理情感原则,它是孔学、儒家区别于其他学说或学派的关键点。

(6)强调情感与理性的合理调节,以取得社会存在和个体身心的均衡稳定:不需要外在神灵的膜拜、非理性的狂热激情或追求超世的拯救,在此岸中达到济世救民和自我实现。

(7)孔子仁学对中国民族长久而巨大的影响和它的优缺点。

(8)孟子的“仁政→不忍人之心→四端→人格本体”的内收路线。赋予心理情感以先验的形上性质，最终归结为道德主体性的

建立。

(9)伦理相对主义与绝对主义。中国伦理学特点：一方面强调道德的先验普遍性、绝对性，另方面又强调此先验、普遍、绝对即在经验的感性、心理之中。体用不二。

(10)孟子奇特的"养气"说：理性凝聚("集义")为意志，人凭这种凝聚了理性的感性("气")能与天地相交通。

墨家初探本

(1)墨子思想作为小生产劳动者的代表，具有重大典型意义。

(2)强调劳动生产创造财富，是墨子思想基础。

(3)建立在"交相利"基础上的"兼相爱"——"大同"空想是墨子思想的中心。

(4)人格神的专制主宰是墨子思想的第三根支柱。

(5)墨家传统并未消失，它以各种不同形态出现在农民起义和儒学异端中。近代中国的"墨学复兴"。

孙老韩合说

(1)中国辩证法应溯源于兵家，从而具有不同于概念辩证法的特征：(A)高度冷静的理知态度，(B)迅速抓住关键的二分法方式，(C)直接指导行动的具体实用性。

(2)老子将军事辩证法提升为"君人南面术"。"无为"的政治层与社会层含义。

(3)"道"是功能与实体混而未分的整体，不可以语言、见闻、经验去限定。老子辩证法并非对自然的认识而是生活的智慧。它的多义性和不可确定性的魅力。

(4)由老子的非情感的特征发展而来的韩非的冷酷的利己主义：对世事人情的周密计算。政治犹军事，人生乃战场，揭穿了一

切虚仁假义而“益人神智”。

(5)重要不在认识真理而在如何运用知识，这种军事——政治——生活的辩证法给中国智力结构带来了影响。

荀易庸记要

(1)孔孟荀一脉相承，“一是以修身为本”，都注意了社会规范(外)与个体心理(内)的关系即人性问题。孟强调内(“仁”)，荀强调外(“礼”)。

(2)荀子对“礼”所作的历史主义的理性解释，从人的族类特征的高度来论证，是极为卓越的见解。

(3)“隆礼”、“性伪”、“劝学”和“天人之分”，构成了以改造主客观世界为根本精神的思想体系，比孟子更具有物质实践性格和以人类为主体的博大气概。

(4)荀子的“天人之分”与“天人合一”并不矛盾。荀子思想与“顺天”的农业生产或有关系。

(5)《易传》建构起儒家的世界观，赋予“天”以品德情感色彩，把自然与历史贯串起来。既理性又情感，既是世界观又是人生观。

(6)动态过程的《易传》辩证法与静态描述的《老子》辩证法的异同。

(7)《中庸》的内在论。

秦汉思想简议

(1)与完成大一统专制帝国适应，各家学说逐渐合流，儒、道、法、阴阳为主干。儒家有深厚的农业小生产基础上的血缘宗法纽带为依据，它对各家的吸取改造。

(2)董仲舒将阴阳五行(“天”)同王道政治(“人”)作异质同构的类比联系，建构起宇宙论系统图式以强调自然——社会作为有

机整体的动态平衡与和谐秩序。

(3)中国文官政教体制的建立。

(4)以《黄帝内经》为代表的中医学说是天人宇宙论建构在科学思想中的表现。中医迄今保持其生命力,乃世界文化史的奇迹。

(5)秦汉不但在物质文明而且也在整个文化心理结构上为中国后代形成了模式和基础,是原始儒学的真正落实。

(6)阴阳五行宇宙图式长久渗入社会生活,给文化心理带来了各种优缺点,如乐观坚韧的整体精神、封闭顺从的奴隶性格和经验论的思辨水平,等等。

庄玄禅宗漫述

(1)庄子是最早的反异化的思想家,反对人为物役,要求个体身心的绝对自由。

(2)审美的人生态度和理想人格,庄子的哲学是美学。

(3)道似无情却有情:对生命、个体、感性的注意。

(4)玄学提出人格本体论。玄学三宗,各有特色。

(5)禅是中国产物,要求彻底破除任何对语言、概念、思辨、修养、权威的执著,才能"悟道"。

(6)瞬刻中见永恒,刹那间可终古,超越一切时空因果,"我即佛"。所以,不是什么理想人格而是这种人生境界才是"本体"所在。

(7)庄禅对中国艺术有重要影响,它的直观思维方式值得注意。

宋明理学片论

(1)奠基、成熟和瓦解三时期。张载、朱熹、王阳明为代表,各以"气"、"理"、"心"为中心范畴,也是理学三派。

(2)由宇宙论到伦理学的内向理论。无极太极、理气心性的讨论都是为了重建以伦常秩序为本体轴心的“孔孟之道”。

(3)从而,“人性”问题构成“天”“人”关键。追求个体心性超越自身的有限感性存在,以达到“参天地”的不朽形上本体。这个本体是伦理又超伦理的。

(4)“义利之分乃人禽之异”,理性伦常与感性欲求的截然二分和尖锐对立。强调伦理律令非功利、非感性的立法普遍性。朱熹与康德。

(5)康德只讲“义”,理学又讲“仁”;但由于从本体上对感性存在的承认和肯定,使天人、理欲之分变得模糊。“仁”、“天”、“心”诸基本范畴既是先验理性的又是经验感性的。

(6)这个矛盾突出表现在“心统性情”命题中,“道心”与“人心”既对立又依存。

(7)王阳明的“无善无恶心之体”将由伦理走向宗教?

(8)王学发展的两条路线:自然人性论与宗教禁欲主义。

经世观念随笔

(1)政治化为道德,准宗教性的理学统治构成中国式的政教合一,使官僚体制和中国社会更趋虚伪和腐朽。中国传统知识分子对政治的依附性。

(2)陈、叶主功利,黄宗羲提“有治法而后有治人”,王船山发现历史与伦理的矛盾,都意味与传统命题相背离,但由于没有进入近代社会,缺乏全新的哲学建树。

(3)戴震用认识论、章学诚用历史学来反理学,展示了同一方向。

(4)主要不是宋明理学而是“经世致用”,给中国近代改革者以思想的传统力量。

内容提要

试谈中国的智慧

(1)中国哲学史的课题之一:探究文化——心理结构问题以获得清醒的自我意识。

(2)中国四大文化(兵、农、医、艺)与培育中国智慧形式有关系。自然与社会相同构的历史意识是中国智慧的重要特征,成为历史经验加人际情感的实用理性。

(3)“通而同之”(求同)以包容、吸取和同化外物而扩展自己,是中国智慧的特征之一。

(4)乐感文化:本体、无限、超越即在此当下的有限、现实中,中国智慧是审美型的。是审美而非宗教,成为中国哲学的最高境界。

(5)“自然的人化”与“天人合一”的新解释学。

后　记

孔子再评价

一 “礼”的特征
二 “仁”的结构
三 弱点和长处
四 附论孟子

关于孔子研究已有不少成果，但意见分歧也许更大。分歧的一个重要原因，是对当时社会变革不很清楚，从而对孔子思想的性质和意义也就众说纷纭。本文无法涉及社会性质问题的探讨，而只想就孔子思想本身作些分析，认为其中包含多元因素的多层次交错依存，终于在历史上形成了一个对中国民族影响很大的文化——心理结构。如何科学地把握和描述这一现象，可能是正确解释孔子的一条途径。本文认为春秋战国是保存着氏族社会传统的早期宗法制向发达的地域国家制的过渡时期，认为孔子思想是这一空前时代变革中某些氏族贵族社会性格的表现。但由孔子创始的这个文化——心理结构，却因具有相对独立的稳定性质而长久延续和发展下来。

一 “礼”的特征

无论哪派研究者恐怕很难否认孔子竭力维护、保卫“周礼”这一事实。《论语》讲“礼”甚多，鲜明表示孔子对当时“礼”的破坏毁弃痛心疾首，要求人们从各方面恢复或遵循“周礼”。

那末，“周礼”是什么？

一般公认，它是在周初确定的一整套的典章、制度、规矩、仪节。本文认为，它的一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为早期宗法制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。“周礼”就具有这种特征。一方面，它有上下等级、尊卑长幼等明确而严格的秩序规定，原始氏族的全民性礼仪已变而为少数贵族所垄断；另方面，由于经济基础延续着氏族共同体的基本社会结构，从而这套“礼仪”一定程度上又仍然保存了原始的民主性和人民性。就在流传到汉代、被称为“礼经”、作为三礼之首的《仪礼》中，也还可以看到这一特征的某些遗迹。例如《仪礼》首篇的《士冠礼》，实际是原始氏族都有的“成丁礼”、“入社礼”的延续和变形。例如《乡饮酒礼》中对长者的格外敬重，如《礼记》所阐释“六十者坐，五十者立侍，以听政役，所以明尊长也，六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明养老也。民知尊长养老，而后乃能入孝弟”[①]。可见，孝弟以尊长为前提，而这种尊长礼仪，我同意杨宽《古史新探》中的看法，它“不仅仅是一种酒会中敬老者的仪式，而且具有元老会议的性质，这在我国古代政权机构

---

① 《礼记·乡饮酒礼》。

中有一定地位"[1]。中外许多原始氏族都有这种会议，如鄂温克人"在六十多年前，凡属公社内部的一些重要事情都要由'乌力楞'会议来商讨和决定。会议主要是由各户的老年男女所组成，男子当中以其胡须越长越有权威"[2]。《仪礼》中的"聘礼""射礼"等等，也无不可追溯到氏族社会的各种礼仪巫术[3]。《仪礼》各篇中描述规定得那么琐碎的"礼仪"，既不是后世所能凭空杜撰，也不是毫无意义的繁文缛节，作为原始礼仪，它们的原型本有其极为重要的社会功能和政治作用。远古氏族正是通过这种原始礼仪活动，将其群体组织起来、团结起来，按着一定的社会秩序和规范来进行生产和生活，以维系整个社会的生存和活动。因之这套"礼仪"对每个氏族成员便具有极大的强制性和约束力，它相当于后世的法律，实际即是一种未成文的习惯法。到"三代"特别是殷周，这套作为习惯法的"礼仪"就逐渐变为替氏族贵族服务的专利品了[4]。孔子对"周礼"的态度,反映了对氏族统治体系和这种体系所保留的原始礼仪的维护。例如孔孟一贯"尚齿":所谓"孔子于乡党恂恂如也,似不能言者"[5],"乡人饮酒,杖者出,斯出矣"[6]。所谓"天下之达尊三,爵一齿一德一"[7] ……等等，就是如此。

"礼"是颇为繁多的，其起源和其核心则是尊敬和祭祀祖先。

---

① 杨宽：《古史新探》第297页，中华书局，1964。

② 秋浦等：《鄂温克人的原始社会形态》，第62页，中华书局，1962。

③ 参阅杨宽《古史新探》，该书对此作了一些颇有价值的探讨。

④ 在《礼记》中（例如《礼记·明堂位》）经常看到从"有虞氏"到夏殷周三代的连续，其中，夏便是重要转折点，是许多"礼"的起点。又如《礼记·郊特牲》说"诸侯之有冠礼,夏之末造也"等等,都反映出这一点。

⑤ 《论语·乡党10·1》。

⑥ 《论语·乡党10·13》。

⑦ 《孟子·公孙丑下》。

王国维说："盛玉以奉神人之器谓之曲若丰，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼"[①]。郭沫若说："礼是后来的字。在金文里面，我们偶尔看见用丰字的。从字的结构上来说，是在一个器皿里面盛两串玉具以奉事于神。《盘庚》里面所说的'具乃贝玉'，就是这个意思。大概礼之起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉各种仪制。"[②] 可见，所谓"周礼"，其特征确是将以祭神（祖先）为核心的原始礼仪[③]，加以改造制作，予以系统化、扩展化，成为一整套宗法制的习惯统治法规（"仪制"）[④]。以血缘父家长制为基础（亲亲）的等级制度是这套法规的骨脊，分封、

① 《观堂集林·释礼》。

② 《十批判书·孔墨的批判》第82—83页。人民出版社，1954。

③ 《礼记·祭统》："凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。……祭者，所以追养继孝也……夫祭有十伦焉；见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉"。包括前述冠礼等等也与"祭"有关，"冠者，礼之始也……古者重冠，重冠故行之于庙，……所以自卑而尊先祖也"（《礼记·冠义》）。

④ 所谓原始礼仪，即是图腾和禁忌。它们构成原始社会强有力的上层建筑和意识形态，仪式在这里是不可违背的一套规范准则和秩序法规。恩格斯曾说，在基督教"以前的一切宗教中，仪式是一件主要的事情"（《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》）。原始巫术礼仪活动更是如此。种种繁细碎琐的仪节，正是这种法规的具体执行。所以在某些礼仪活动中，一举手一投足都有严格的规定，一个动作也不容许做错，一个细节也不容许省略、漏掉……，否则就是渎神，大不敬，而会给整个氏族、部落带来灾难。《仪礼》中的繁多规定，《左传》中那么多的"是礼也""非礼也"的告诫，少数民族的材料，如"鄂温克人长时期……形成的一套行为规范，……大家都必然严格地来遵守它……涉及的范围是很广泛的……如狩猎时不能说'我们打围去'，鹿、犴的头不能从驯鹿上掉下来。在捕鱼时不能跨过鱼网，不能切开鱼的胸骨。鄂温克人认为违反了这些禁忌，会触怒神明，从而会对渔猎生产带来不利……"（上引秋浦书第68页），都反映这一点。

世袭、井田、宗法等政治经济体制则是它的延伸扩展。而以孔子为代表的儒家，也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者（所谓巫、尹、史）演化而来的“礼仪”的专职监督保存者[①]。

章学诚认为，贤智学于圣人，圣人学于百姓[②]，集大成者，为周公而非孔子，又说“孔子之大，学周礼一言可以蔽其全体”[③]。的确是周公而非孔子，将从远古到殷商的原始礼仪加以大规模的整理、改造和规范化。这在当时是一个非常重要的变革。王国维《殷周制度论》中的论点是值得重视的。孔子一再强

① “生民之初，必方士为政”（《訄书·干蛊》），章太炎认为儒家本“术士”（《国故论衡·原儒》。术士之说当然不始于章，章的老师俞樾即有此说），“明灵星午子吁嗟以求雨者谓之儒”，“助人君顺阴阳以教化者也”（同上），本是一种宗教性、政治性的大人物。儒家的理想人物，从所谓皋陶、伊尹到周公，实际都正是这种巫师兼宰辅的“方士”（传说中所谓伊尹以“宰割要汤”，实际恐乃一有关宰割圣牛的祭神礼仪故事）。后世儒家的理想也总以这种帮助皇帝去治理天下的“宰相”为最高目标，其来有自。各派史家都注意到“礼”出自祭祀活动，“礼”与“巫”、“史”不可分等事实。如“礼由史掌，而史出于礼”（柳诒徵：《国史要义》第5页，中华书局，民国37年），“宗祝卜史，皆司天之官，而所谓太宰者，实亦主治庖膳，为部落酋长之下之总务长。祭祀必有牲宰，故宰亦属天官”（同上），“最古之礼，专重祭礼。历世演进则兼括凡百事为，宗史合一之时已然。至周则益崇人事，此宗与史，古乃司天之官，而后来为治人之官之程序也”（同上书，第6页）。“……春秋所记，即位、出境、朝、聘、会、盟、田猎、城筑、嫁娶，乃至出奔、生卒等等事项，几乎没有和祭祀无关的。而祭祀既以神为对象，故和祭祀有关的礼，其中还包括有媚神的诗歌（舞蹈和音乐），测神意的占卜，及神的命令——类似诗歌的刑律（一种初民的禁忌，多采取这种形式）等等”（《杜国庠文集》274页，人民出版社，1962）。“儒”、“儒家”之“名”虽晚出，但其作为与祭祀活动（从而与“礼”）有关的巫、尹、史、术士……之“实”却早存在。

② 这其实已有“上古之时礼源于俗”（刘师培）的意思，即“圣人”的“礼”，来源于百姓的“俗”。

③ 《文史通义·原道下》。

调自己是“述而不作”① “吾从周”② “梦见周公”③ ……，其意确乎是要维护周公的这一套。“觚不觚，觚哉”④；“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”⑤；“尔爱其羊，我爱其礼”⑥ ……，是孔子对礼仪形式（“仪”）的维护。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德⑦，齐之以礼，有耻且格”⑧，“自古皆有死，民无信不立……”⑨ 等等，则是孔子对建立在习惯法(“信”）基础上的“礼治”内容的维护⑩。

---

① 《论语·述而 7·1》。
② 《论语·八佾 3·14》。
③ 《论语·述而 7·5》。
④ 《论语·雍也 6·25》。
⑤ 《论语·八佾 3·1》。
⑥ 《论语·八佾 3·17》。
⑦ “德”究竟是什么？尚待研究。它的原义显然并非道德，而可能是各氏族的习惯法规，所以说“异姓则异德，异德则异类”（《国语·晋语》），故与“礼”联在一起。
⑧ 《论语·为政 2·3》。
⑨ 《论语·颜渊 12·7》。
⑩ 孔子反对铸刑鼎，把“政”、“刑”与“礼”、“德”对立起来。《春秋》三传都认为“初税亩”是“非礼也”，说明“礼”是与成文法对立的氏族贵族的古老的政治、经济体制。但到战国时代，儒家说“礼乐刑政，四达而不悖，则王道备矣”（《乐记·乐本》），将“礼乐”与“刑政”视为同类，情况有了很大变化，这已是荀子而非孔子。实际在战国，“礼”已全等于“仪”而失其重要性了。“春秋二百四十二年的期间，君臣士大夫言及政治人生，无不以礼为准绳。至战国则除了儒家以外，绝少言礼。……战国时之漠视礼，可以取证于记载战国史的《战国策》。……礼字差不多都是指的人情礼节之礼，与春秋时为一切伦理政治准绳之礼，截然不同”（罗根泽《诸子考索》第 235 页）。并参阅《日知录》卷 13《周末风俗》条：“春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣”。所谓废封建立郡县，实即地域性国家替代了自然血缘纽带。

但是，孔子的时代已开始“礼坏乐崩”，氏族统治体系和公社共同体的社会结构在瓦解崩毁，“民散久矣”[①]，“民恶其上”[②]。春秋时代众多的氏族国家不断被吞并消灭，许许多多氏族贵族保不住传统的世袭地位，或不断贫困，或“降在皂隶”。部分氏族贵族则抛弃陈规，他们以土地私有和经营商业为基础，成为新兴阶级并迅速富裕壮大。韩非说：“晋之分也，齐之夺也，皆以群臣之太富也”[③]，经济上的强大实力使他们在政治上要求夺权（田恒的大斗出小斗进实际是显示实力而不是“收买民心”），在军事上要求兼并侵吞，终于造成原来沿袭氏族部落联盟体系建立起来的天子——诸侯——大夫的周礼统治秩序彻底崩溃。赤裸裸压迫剥削（“铸刑鼎”“作竹刑”“初税亩”“作丘甲”）和战争主张取下了那层温情脉脉的“礼”“德”面纱，公开维护压迫剥削的意识形态和政治理论——从管仲到韩非的法家思想体系日益取得优势。

孔子在这个动荡的变革时代，明确地站在保守、落后的一方。除了上述在政治上他主张维护“礼”的统治秩序，反对“政”“刑”外，在经济上，他主张维持原有的社会经济结构，以免破坏原有的氏族制度和统治体系（“不患寡而患不均，不患贫而患不安”[④]）。反对追求财富（聚敛）而损害君臣父子的既定秩序和氏族贵族的人格尊严，成为孔子一个重要思想：

---

① 《论语·子张19·19》。“民”即公社自由民，“民散久矣”，即自由民离开了世代相沿的公社共同体。

② 《国语·周语》。

③ 《韩非子·爱臣》。

④ 《论语·季氏16·1》。虽然孔子也主张“富之”，但居次要地位，更重要的是“安”和“均”。这里的“均”非平均，而是指“各得其分”。见康有为《论语注》。

富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也，贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。①

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。②

季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之，子曰：非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。③

吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之，今亡已夫。④

衣敝缊袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也欤！⑤

………

这些都反映了被财富打败、处于没落命运的氏族贵族的特征。孔子尽管东奔西走，周游列国，想要恢复周礼，却依然四处碰壁。历史必然地要从早期宗法制走向更发达的地域国家制。

这是社会的一大前进，在这基础上出现了灿烂的战国文明和强盛的秦汉帝国。但同时，早期宗法制所保留的大量原始礼仪体制中包含的氏族内部的各种民主、仁爱、人道的残留，包括像春秋许多中小氏族国家的城邦民主制政治，也全被这一进步所舍弃和吞没。历史向来就是在这种悲剧性的二律背反中行进。恩格斯说："由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步……"⑥。恩格斯指的是资本主义对机器的采用。而从原始社会

---

① 《论语·里仁 4·5》。
② 《论语·里仁 4·9》。
③ 《论语·先进 11·17》。
④ 《论语·卫灵公》。
⑤ 《论语·子罕》。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷第 173—174 页，人民出版社，1972。

进到阶级社会，更是如此。社会的前进，生产的提高，财富的增加，是以大多数人付出沉重牺牲为代价。例如，在原始社会和阶级社会中，战争经常是推动历史进步的重要因素，但哀伤、感叹和反对战争带来的痛苦、牺牲，也从来便是人民的正义呼声[1]。双方都有理由，所以说是不可解决的悲剧性的历史二律背反[2]。当以财富为实力的新兴阶级推倒氏族贵族的“礼治”，要求“以耕战为本”，建立无情的“法治”，赤裸裸地肯定压迫剥削，以君主集权专制替代氏族贵族民主，来摧毁家长制的氏族统治的落后体制时，它具有历史的合理性和进步性。但另一面，哀叹氏族体制的最终崩毁，反对日益扩大的兼并战争，幻想恢复远古剥削压迫较轻的“黄金时代”，企图维护相对说来对本氏族内部成员确乎比较宽厚的统治体系，不满、斥责、抨击赤裸裸的剥削压迫[3]……，这也有其合理性和人民性。历史、现实和人物本来经常就是矛盾和复杂的，想用一个好坏是非的简单方式来评定一切，往往削足适履，不符事实。孔子维护周礼，是保守、落后以至反动的（逆历史潮流而动），但他反对残酷的剥削压榨，要求保持、恢复并突出地强调相对温和的远古氏族统治体制，又具有民主性和人民性。孔子的仁学思想体系，就建立在这样一种矛盾复杂的基础之上。

---

① 《诗经·采薇》等篇很早就表示了这种矛盾。宣王北伐远征，“载饥载渴”，曰归不得，“我心伤悲，莫知我哀”；但“靡室靡家，猃狁之故”，为保卫国家抵抗外侮而战争是正义的。后世如杜甫《新婚别》等也突出地表现了这一矛盾。

② 可参看黑格尔《美学》论悲剧。

③ 如果比较一下战国以来的“杀人盈城”“杀人盈野”的战争，和秦汉帝国的大规模劳役压榨、西周时代的贫困而“安宁”就很显然。周礼虽已包含恐吓威胁的一面，如“哀公问社于宰我。宰我对曰，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民战栗”（《论语·八佾 3·21》），但孔子不同意突出这一面，“子闻之曰，成事不说，遂事不谏，既往不咎。”（同上）

二 "仁"的结构

也几乎为大多数孔子研究者所承认[①],孔子思想的主要范畴是"仁"而非"礼"。后者是因循,前者是创造。尽管"仁"字早有,但把它作为思想系统的中心,孔子确为第一人。

那末,"仁"又是什么?

"仁"字在《论语》中出现百次以上,其含义宽泛而多变,每次讲解并不完全一致。这不仅使两千年来从无达诂,也使后人见仁见智,提供了各种不同解说的可能。强调"仁者爱人"与强调"克己复礼为仁",便可以实际也作出了两种对立的解释。看来,要在这百次讲"仁"中,确定那次为最根本或最准确,以此来推论其他,很难作到;在方法上也未必妥当。因为部分甚至部分之和并不能等于整体,有机整体一经构成,便获得自己的特性和生命。孔子的仁学思想似乎恰恰是这样一种整体模式。它由四个方面或因素组成,诸因素相互依存、渗透或制约。从而具有自我调节、相互转换和相对稳定的适应功能。正因如此,它就经常能够或消化掉或排斥掉外来的侵犯干扰,而长期自我保持延续下来,构成一个颇具特色的思想模式和文化心理结构[②],在塑造汉民族性格上留下了重要痕迹。构成这个思想模式和仁学结构的四因素分别是(一)血缘基础,(二)心理原则,(三)人道主义,(四)个体人格。其整体特征则是(五)实践理性。这里面有许多复杂问题需

① 当然也不尽然。国内外均有论者持相反意见。其中,Herbert Fingarette 强调外在礼仪是中心,不是内在的个体心理(仁),与本文强调"礼"的特征有相近处;但他忽视了孔子将"礼"(外在)化为"仁"(内在)的重要性。见所著《Conficious - The Secalar as Sacred》,New York. 1972。

② 这个结构的最终完成是在汉代,参阅本书《秦汉思想简议》。

要详细研究，本文只是试图初步提出这个问题和提供一个假说。下面粗线条地简略说明一下。

(一)孔子讲“仁”是为了释“礼”，与维护“礼”直接相关。“礼”如前述，是以血缘为基础、以等级为特征的氏族统治体系。要求维护或恢复这种体系是“仁”的根本目标。所以：

> 其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为人之本欤？[①]（有子之言似夫子，一般均引作孔子材料）。
>
> “子奚不为政？”子曰：《书》云：“孝乎惟孝，友于兄弟。”施于有政，是亦为政，奚其为为政？[②]
>
> 弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁……。[③]
>
> 君子笃于亲，则民兴于仁。[④]
>
> ……

参以孟子“亲亲，仁也”[⑤]，“仁之实，事亲是也”[⑥]，可以确证强

① 《论语·学而1·2》。
② 《论语·为政2·21》。
③ 《论语·学而1·6》。
④ 《论语·泰伯8·2》。
⑤ 《孟子·尽心上》。
⑥ 《孟子·离娄上》。

调血缘纽带是“仁”的一个基础含义。“孝”[①]、“悌”通过血缘从纵横两个方面把氏族关系和等级制度构造起来。这是从远古到殷周的宗法统治体制(亦即“周礼”)的核心，这也就是当时的政治(“是亦为政”)，亦即儒家所谓“修身齐家治国平天下”。春秋时代和当时儒家所讲的“家”，不是后代的个体家庭或家族，正是与“国”同一的氏族、部落[②]。所谓“平天下”，指的也是氏族(大夫)——部落(诸侯)——部落联盟(天子)[③]的整个系统。只有这样，才能了解孔子所谓“迩之事父，远之事君”，孟子所谓“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”；也才能理解孔子的“兴灭国，继绝世，举逸民”[④]，孟子的“反其旄倪，止其重器，谋于燕众，置君而后去之”[⑤]等等意思，它们都是要恢复原有氏族部落国家的生存权利。孔子

---

① 《尚书·尧典》：“放勋乃殂落，百姓如丧考妣”。《尚书·康诰》：“王曰，封元恶大憝，惟不孝不友，弗只服厥父事，大伤厥弟心，……大不友于弟，惟弔兹，不于我政人得罪，天惟与我民彝大泯乱……”。《尚书·酒诰》、《诗大雅·文王有声》均强调“孝”，《左传·文公》：“孝，礼之始也”，甲文中，孝与老、考本通，金文同此。可知“孝”与尊老敬齿本是同一件事，是氏族遗风。“忠”则原意是对平等的“人”并非对“君”，它出现也很晚。

② 《章太炎国学讲演录》第65页：“大学有治其国者必先齐家之语，……此殆封建时代，家国无甚分别。所谓家者乃‘千乘之家百乘之家’之类，故不齐家者即不能治国。……郡县时代，家与国大异，故而唐太宗家政虽乱而偏能治国。”

③ 殷周的“天子”可能比一般观念中的“部落联盟”首领要发展得更为充分、高级一层。但在实质上，我以为是相近或相当的。正如王国维所说，“当夏后之世而殷之王亥王恒累称王，汤未放桀之时亦已称王，……盖诸侯之于天子，犹后世诸侯之于盟主，未有君臣之分也。”(《观堂集林·殷周制度论》)

④ 《论语·尧曰20·1》

⑤ 《孟子·梁惠王下》。

把"孝""悌"作为"仁"的基础,把"亲亲尊尊"[①] 作为"仁"的标准,维护氏族父家长传统的等级制度,反对"政"、"刑"从"礼""德"中分化出来,都是在思想上缩影式地反映了这一古老的历史事实。恩格斯说:"亲属关系在一切蒙昧民族和野蛮民族的社会制度中起着决定作用"[②]。孔子在当时氏族体制、亲属关系崩毁的时代条件下,把这种血缘关系和历史传统提取,转化为意识形态上的自觉主张,对这种超出生物种属性质、起着社会结构作用的血缘亲属关系和等级制度作明朗的政治学的解释,使之摆脱特定氏族社会的历史限制,强调它具有普遍和长久的社会性的含义和作用,这具有重要意义。特别是把它与作为第二因素的心理原则直接沟通、联结起来并扩展为第三因素之后。

(二)"礼自外作"。"礼"本是对个体成员具有外在约束力的一套习惯法规、仪式、礼节、巫术。包括"入则孝,出则悌"等等,本也是这种并无多少道理可讲的礼仪。例如,为孔孟所强调的"天下之通丧"("三年之丧")可能便是一种由来久远、要求人们遵守执行的传统礼仪[③]。从而,在"礼坏乐崩"的时代浪潮中,很自然地发生了对这套传统礼仪(亦即氏族统治体制)的怀疑和反对。当时,对"礼"作新解释的浪潮已风起云涌,出现了各种对"礼"的说明。其中就有认为"礼"不应只是一套盲目遵循的外在仪节形式,而应有

---

① "亲亲尊尊"并不与"举贤才"相矛盾。"举贤"也是原始社会氏族体制中一个早就存在的历史传统,它与"亲亲尊尊"互补而行。所以才有"舜有天下,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,举伊尹,不仁者远矣"(《论语·颜渊 12·22》)的称赞和说法。孔孟并未突破氏族贵族的世袭制(如某些论著所认为),而恰好是要求保存氏族体制的各种遗迹。

② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷第 24 页,人民出版社,1972。

③ 三年之丧,非周制而为殷制(见毛西河《四书改错》卷 9),《尚书·无逸》中有殷王守丧三年等记述。关于三年之丧,各家说法不一,今文经学以及钱玄同、郭沫若均认为是孔子改制创作,古文经学以及胡适、傅斯年等人认为是殷礼。本文暂从后说。

其自身本质的观点。例如：

> 子大叔见赵简子，简子问揖让周旋之礼焉。对曰，是仪也，非礼也。简子曰，敢问何谓礼。对曰……夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。……民失其性，是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三牺，以奉五味，为九文、六采、五章以奉五色，为九歌、八风、七音、六律以奉五声，为君臣上下以则地义，为夫妇外内以经二物，为父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻亚以象天明，为政事、庸力、行务以从四时……。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗；喜生于好，怒生于恶，是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。[1]

这段话说明了，第一"礼"不是"仪"[2]。这从反面证明，在原来，"礼"与"仪"本是不分的，它们是宗教性的原始礼仪巫术的延续；如今需要区分开来，以寻求和确定"礼"的内在本质。因为这时"礼"已是自觉的明确的社会规范，其中包含重要的统治秩序，不能再是那种包罗万象而混沌一体的原始礼仪了。第二，这段话还说明了，作为统治秩序和社会规范的"礼"，是以食色声味和喜怒哀乐等"人性"为基础的，统治规范不能脱离人的食色好恶。那么，进一步的问题便是，这种作为基础的"人性"是什么呢？孔子对宰我问"三年之丧"的回答，表达了自己的看法：

---

① 《左传·昭公25年》。

② 从春秋到战国，从《左传》到《荀子》，有对"礼"的各种解释，其中区分"礼"与"仪"便是重要的共同处。所以有所谓"礼之文""礼之貌""礼之容"与"礼之质""礼之本""礼之实"等等区分说法。

宰我问三年之丧，期已可矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期已可矣。子曰食夫稻，衣夫锦，于女安乎？曰安。女安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之。宰我出。子曰，予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎！[①]

与上述对"礼"作新解释新规定整个思潮相符合，孔子把"三年之丧"的传统礼制，直接归结为亲子之爱的生活情理，把"礼"的基础直接诉之于心理依靠。这样，既把整套"礼"的血缘实质规定为"孝悌"，又把"孝悌"建筑在日常亲子之爱上，这就把"礼"以及"仪"从外在的规范约束解说成人心的内在要求，把原来的僵硬的强制规定，提升为生活的自觉理念，把一种宗教性神秘性的东西变而为人情日用之常，从而使伦理规范与心理欲求溶为一体。"礼"由于取得这种心理学的内在依据而人性化，因为上述心理原则正是具体化了的人性意识。由"神"的准绳命令变而为人的内在欲求和自觉意识，由服从于神变而为服从于人、服从于自己，这一转变在中国古代思想史上具有划时代的意义。

并没有高深的玄理，也没有神秘的教义，孔子却比上述《左传》中对"礼"的规定解释，更平实地符合日常生活，具有更普遍的可接受性和付诸实践的有效性。在这里重要的是，孔子没有把人的情感心理引导向外在的崇拜对象或神秘境界，而是把它消溶满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中，使构成宗教三要素

---

① 《论语·阳货17·21》。

的观念、情感和仪式[①] 统统环绕和沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中，而不必去建立另外的神学信仰大厦。这一点与其他几个要素的有机结合，使儒学既不是宗教，又能替代宗教的功能，扮演准宗教的角色，这在世界文化史上是较为罕见的[②]。不是去建立某种外在的玄想信仰体系，而是去建立这样一种现实的伦理——心理模式，正是仁学思想和儒学文化的关键所在。

正由于把观念、情感和仪式（活动）引导和满足在日常生活的伦理——心理系统之中，其心理原则又是具有自然基础的正常人的一般情感，这使仁学一开始避免了摈斥情欲的宗教禁欲主义。孔子没有原罪观念和禁欲意识，相反，他肯定正常情欲的合理性，强调对它的合理引导。正因为肯定日常世俗生活的合理性和身心需求的正当性，它也就避免了、抵制了舍弃或轻视现实人生的悲观主义和宗教出世观念。孔学和儒家积极的入世人生态度与它的这个心理原则是不可分割的。

也由于强调这种内在的心理依据，“仁”不仅仅得到了比“仪”远为优越的地位，而且也使“礼”实际从属于“仁”。孔子用“仁”解“礼”，本来是为了“复礼”，然而其结果却使手段高于目的，被孔子所发掘所强调的“仁”——人性心理原则，反而成了更本质的东西，外的血缘（“礼”）服从于内的心理（“仁”）：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”[③] “礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云

---

① 参看普列汉诺夫《论俄国的所谓宗教探寻》：“可以给宗教下一个这样的定义：宗教是观念、情绪和活动的相当严整的体系。观念是宗教的神话因素，情绪属于宗教感情领域；而活动则属于宗教礼拜方面，换句话说，属于宗教仪式方面。”（《普列汉诺夫哲学选集》第3卷第363页，三联书店，1962。

② 墨家为恢复远古传统的外在约束力企图建立宗教（《天志》《明鬼》），结果被儒家打败了。

③ 《论语·八佾3·3》。

乎哉？"[①] "礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚"[②]；"今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？"[③] ……不仅外在的形式（"仪"：玉帛、钟鼓），而且外在的实体（"礼"）都是从属而次要的，根本和主要的是人的内在的伦理——心理状态，也就是人性。后来孟子把这个潜在命题极大地发展了。

因之，"仁"的第二因素比第一因素（血缘、孝悌）与传统"礼仪"的关系是更疏远一层了，是更概括更抽象化（对具体的氏族体制说），同时又更具体化更具实践性（对未经塑造的人们心理说）了。

（三）因为建立在这种情感性的心理原则上，"仁学"思想在外在方面突出了原始氏族体制中所具有的民主性和人道主义，"仁从人从二，于义训亲"（许慎），证以孟子所谓"仁也者，人也"，"老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼"，汉儒此解，颇为可信。即由"亲"及人，由"爱有差等"而"泛爱众"，由亲亲（对血缘密切的氏族贵族）而仁民（对全氏族、部落、部落联盟的自由民。但所谓"夷狄"——部落联盟之外的"异类"在外），即以血缘宗法为基础，要求在整个氏族——部落成员之间保存、建立一种既有严格等级秩序又具某种"博爱"的人道关系。这样，就必然强调人的社会性和交往性，强调氏族内部的上下左右、尊卑长幼之间的秩序、团结、互助、协调。这种我称之为原始的人道主义，是孔子仁学的外在方面。孔子绝少摆出一副狰狞面目。相反，"爱人"[④]，"老者安之，朋

---

① 《论语·阳货17·11》。
② 《论语·八佾3·4》。
③ 《论语·为政2·7》。
④ 《论语·颜渊12·22》。

友信之,少者怀之"[1],"子为政,焉用杀"[2],"宽则得众,惠则足以使民"[3],"其养民也惠"[4],"百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?"[5]"不教而杀谓之虐,不戒视成谓之暴"[6],"伤人乎?不问焉"[7],"近者悦,远者来"[8],"修文德以来之"[9],"四方之民则襁负其子而至矣"[10]……,《论语》中的大量这种记述,清楚地表明孔子的政治经济主张是既竭力维护氏族统治体系的上下尊卑的等级秩序,又强调这个体制所仍然留存的原始民主和原始人道,坚决反对过分的、残暴的、赤裸裸的压迫与剥削。而这,也就是所谓"中庸"。关于"中庸",历代和今人都有许多解说,我以为新近出土战国中山王墓葬中青铜器铭文所载"籍敛中则庶民坿"[11]这句话,倒可以作为孔子所讲"中庸"之道的真实内涵,实质上是要求在保存原始民主和人道的温情脉脉的氏族体制下进行统治。

这一因素具有重要意义。它表明"仁"是与整个社会(氏族——部落——部落联盟,亦即大夫〔"家"〕——诸侯〔"国"〕——天子〔"天下"〕)的利害相关联制约着,而成为衡量"仁"的重要准则。所以,尽管孔子对管仲在礼仪上的"僭越"、破坏极为不满,几度斥

---

① 《论语·公冶长5·26》。
② 《论语·颜渊12·19》。
③ 《论语·阳货17·6》。
④ 《论语·公冶长5·16》。
⑤ 《论语·颜渊12·9》。
⑥ 《论语·尧曰20·2》。
⑦ 《论语·乡党10·17》。
⑧ 《论语·子路13·16》。
⑨ 《论语·季氏16·1》。
⑩ 《论语·子路13·4》。
⑪ "夫古之圣王,务在得贤,其次得民,故辞礼敬则贤人至,宠爱深则贤人亲,籍敛中则庶民坿"(《文物》1979年第1期第7页)。

责他不知“礼”；然而，却仍然许其“仁”。

……管仲知礼乎？曰：邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君子好，有反坫；管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼。

子路曰，桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。曰未仁乎。子曰，桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也！如其仁，如其仁！①

子贡曰，管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。子曰：管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到如今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。②

这就是说，“仁”的这一要素对个体提出了社会性的义务和要求，它把人（其当时的具体内容是氏族贵族，下同）与人的社会关系和社会交往作为人性的本质和“仁”的重要标准。孟子所谓“无父无君是禽兽也”，也是强调区别于动物性的人性本质存在于、体现于这种社会关系中，离开了父母兄弟、君臣上下的社会关系和社会义务，人将等于禽兽。这也就是后代（从六朝到韩愈）反佛、明清之际反宋儒（空谈心性，不去“经世致用”）的儒学理论依据③。可见，“仁”不只是血缘关系和心理原则，它们是基础；“仁”的主体内容是这种社会性的交往要求和相互责任。

思想总有其生活的现实根基，孔子这种原始人道主义根基在

---

① 《论语·八佾 3．22》，《论语·宪问 14·16》。有人释“如其仁”为“不仁”，但从全文及下章观之，此解难信。

② 《论语·宪问 14·17》。所谓“被发左衽”，也就是“用夷变夏”。夷夏大防为孔门大义，实亦由原始遗风而来，即极端重视以部落联盟为内外界限的敌我区分。

③ 参阅本书《宋明理学片论》。

先秦很难解释为别的什么东西，而只能是古代宗法氏族内部民主制的遗风残迹。一直到西汉时代，儒家及其典籍仍然是这种原始民主遗风残迹的重要保存者（如汉今文学家对所谓“禅让”、“明堂”[1] 的讲求等等）。

因之，把孔子这套一概斥之为“欺骗”“伪善”，便似乎太简单了，很难解释这些所谓“伪善”的言词为何竟占据了《论语》的主要篇幅和表述为“仁”的主要规定。恩格斯说：“文明时代愈是向前进展，它就愈是不能不给它所产生的坏事披上爱的外衣，不得不粉饰它们，或者否认它们——一句话，是实行习惯性的伪善，这种伪善，无论在较早的那些社会形态下，还是在文明时代的第一阶段都是没有的。”[2] 虽然孔子已不是文明时代的第一阶段，虽然这些思想在后代确乎经常成为“伪善”工具；但在孔子那里，仍然具有很大的忠诚性。伪善的东西不可能在当时和后世产生那么大的影响。孔子毕竟处在文明社会的早期。

（四）与外在的人道主义相对应并与之紧相联系制约，“仁”在内在方面突出了个体人格的主动性和独立性。

这一点也至为重要。在上述礼坏乐崩、周天子也无能为力、原有外在权威已丧失其力量和作用的时代，孔子用心理原则的“仁”来解说“礼”，实际就是把复兴“周礼”的任务和要求直接交给了氏族贵族的个体成员（“君子”），要求他们自觉地、主动地、积极地去承担这一“历史重任”，把它作为个体存在的至高无上的目标和义务。孔子再三强调“为仁由己，而由人乎哉?”[3]

---

① 所谓“明堂”一直纠缠不清，我认为，大概即新石器时代的“大房子”的传统延续。它既是神庙，又是议政厅，二者在远古本是同一的。

② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷第 174 页。

③ 《论语·颜渊 12·1》。

"仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。"[①] "当仁不让于师"[②]；"夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已"[③] 等等，表明"仁"既非常高远又切近可行，既是历史责任感又属主体能动性，既是理想人格又为个体行为。而一切外在的人道主义、内在的心理原则以及血缘关系的基础，都必须落实在这个个体人格的塑造之上：

"其身正，不令而行；其身不正，虽令不从"[④]；"苟子之不欲，虽赏之不窃"[⑤] ……，儒家强调"修身"作为"齐家治国平天下"的根本，固然仍是要求保持氏族首领遗风[⑥]，同时却又是把原来只属于这种对首领的要求推而广之及于每个氏族贵族，从而，也就使所谓"制礼作乐"不再具有神秘权威性质，"礼"不再是原始巫师和"大宰"(《周官》)等氏族寡头、帝王宰史的专利，而成为个体成员均可承担也应承担的历史责任或至上义务。这当然极大地高扬了个体人格，提高了它的主动性、独立性和历史责任性。"天生德于予，桓魋其如予何？"[⑦] "文王既殁，文不在兹乎？"[⑧] "天将以夫子为木铎"[⑨] ……，孔子以身作则式地实践了对这种具有历史责任感的伟大人格的自觉追求。

---

① 《论语·述而 7·30》。
② 《论语·卫灵公 15·36》。
③ 《论语·雍也 6·30》。
④ 《论语·子路 13·6》。
⑤ 《论语·颜渊 12·18》。
⑥ 在远古，氏族首领必须以身作则，智勇谦让超出一般，才能被选，并且他还必须对氏族命运负责，遇有灾难，他必须首先"检讨"，或者下台。文献中种种关于汤祷于桑林的传说甚至后世皇帝下罪己诏之类，亦均可说乃此风之遗。
⑦ 《论语·述而 7·23》。
⑧ 《论语·子罕 9·5》。
⑨ 《论语·八佾 3·24》。

正是由于对个体人格完善的追求，在认识论上便强调学习和教育，以获得各种现实的和历史的知识。这使孔子提出了一系列有科学价值、至今仍有意义的教育心理学的普遍规律。如“性相近也，习相远也”①，“学而不思则罔，思而不学则殆”②，“毋意毋必毋固毋我”③ ……等等，从而某些涉及认识论的范畴（如知、思、学等）第一次被充分突出。一方面是学习知识，另一面则是强调意志的克制和锻炼，主动地严格约束自己要求自己，如“约之以礼”④，“克己复礼”⑤，“刚毅木讷近仁”⑥，“仁者其言也讱”⑦ ……等等。追求知识、勤奋学习和讲求控制、锻炼意志成为人格修养相互补充的两个方面。这种刻苦的自我修养和伟大的历史使命感，最终应使个体人格的“仁”达到一种最高点：即“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”⑧；“君子无终日之间违仁，造次必如是，颠沛必如是”⑨；“求仁而得仁，又何怨”⑩；“仁者必有勇，勇者不必有仁”⑪；“仁者不忧”⑫ ……

以及：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”⑬；“岁寒，然后知松

① 《论语·阳货 17·2》。
② 《论语·为政 2·15》。
③ 《论语·子罕 9·4》。
④ 《论语·雍也 6·27》。
⑤ 《论语·颜渊 12·1》。
⑥ 《论语·子路 13·27》。
⑦ 《论语·颜渊 12·3》。
⑧ 《论语·卫灵公 15·9》。
⑨ 《论语·里仁 4·5》。
⑩ 《论语·述而 7·15》。
⑪ 《论语·宪问 14·4》。
⑫ 《论语·子罕 9·29》。
⑬ 《论语·子罕 9·26》。

柏之后凋也”[①] ……

以及："可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也，君子人欤？君子人也”[②]；“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎，死而后已，不亦远乎”[③]。

……

所有这些，都是为树立和表彰作为个体伟大人格的“仁”。所以，“仁”不同于“圣”。“圣”是具有效果的客观业绩（“如有博施于民而能济众”）[④]；“仁”则仍停留在主观的理想人格规范之内。实际上，“仁”在这里最终归宿为主体的世界观、人生观。孔子把本是宗教徒的素质和要求归结为这种不须服从于神的“仁”的个体自觉。因之，不必需要超凡入圣的佛菩萨或基督徒，却同样可以具有自我牺牲的献身精神和拯救世界的道德理想，可以同样孜孜不倦、临事不惧、不计成败利钝、不问安危荣辱，“知其不可而为之”[⑤]、“不怨天，不尤人”[⑥]、“内省不疚，夫何忧何惧”[⑦] ……，由孔子树立的这种“仁”的个体人格（君子）[⑧]，替代了宗教圣徒的形象而又具有相同的力量和作用。

康德《纯粹理性批判》说：“由于道德哲学具有比理性所有其他职能的优越性，古人应用‘哲学家’一词经常是特指道德家。就是

---

① 《论语·子罕 9·28》。

② 《论语·泰伯 8·6》。

③ 《论语·泰伯 8·7》。

④ 《论语·雍也 6·30》。

⑤ 《论语·宪问 14·38》。

⑥ 《论语·宪问 14·35》。

⑦ 《论语·颜渊 12·4》。

⑧ 君子、小人本为阶级（或阶层）的对称。君子本武士，即氏族贵族，亦即士阶层。到孔子这里，则成为道德人格范畴了，“君子去仁，恶乎成名”（《论语·里仁 4·5》），即不成其为君子也。

在今天，我们由某种比喻称能有理性指导下自我克制的人为哲学家，而不问其知识如何。”[①] 对树立这种人生观并产生了长久历史影响的孔子，他在中国哲学史上的重要地位，与名、墨、老、庄以及法家不同，似应从这个角度去估量。黑格尔哲学史把孔子哲学看成只是一堆处世格言式的道德教条，未免失之表面了。

（五）如前所说，作为结构，部分之和不等于整体。四因素机械之和不等于“仁”的有机整体。这个整体具有由四因素相互作用而产生、反过来支配它们的共同特性。这特性是一种我称之为“实践理性”或“实用理性”的倾向或态度。它构成儒学甚至中国整个文化心理的一个重要的民族特征。

所谓“实践（用）理性”，首先指的是一种理性精神或理性态度。与当时无神论、怀疑论思想兴起[②] 相一致，孔子对“礼”作出“仁”的解释，在基本倾向上符合了这一思潮。不是用某种神秘的热狂而是用冷静的、现实的、合理的态度来解说和对待事物和传统；不是禁欲或纵欲式地扼杀或放任情感欲望，而是用理知来引导、满足、节制情欲；不是对人对己的虚无主义或利己主义，而是在人道和人格的追求中取得某种均衡。对待传统的宗教鬼神也如此，不需要外在的上帝的命令，不盲目服从非理性的权威，却仍然可以拯救世界（人道主义）和自我完成（个体人格和使命感）；不厌弃人世，也不自我屈辱、“以德报怨”，一切都放在实用的理性天平上加以衡量和处理。所以，“子不语怪力乱神”[③]，“祭如在，祭神如神在。

---

① 《纯粹理性批判》A840＝B868，参阅蓝公武译本第570页，三联书店版，1957年。

② 见《左传》中许多记载，如“天道远，人道迩，非所及也”，“民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神”，“国将兴，听于民；将亡，听于神”等等。

③ 《论语·述而7·21》。

……吾不与祭，如不祭"[1]，"未能事人，焉能事鬼"[2]，"未知生，焉知死"[3] ……。本来，在当时甚至后世的条件下，肯定或否定鬼神都很难在理论上予以确证，肯定或否定实际上都只是一种信仰或信念，孔子处理这个问题于"存而不论"之列，是相当高明的回避政策。墨子斥之为"以天为不明，以鬼为不神"[4]，实际正是作为仁学特征的清醒理性精神。

这种理性具有极端重视现实实用的特点。即它不在理论上去探求讨论、争辩难以解决的哲学课题，并认为不必要去进行这种纯思辨的抽象（这就是汉人所谓"食肉不食马肝，不为不知味"[5]）。重要的是在现实生活中如何妥善地处理它。孔子说："敬鬼神而远之，可谓知矣"，这个"知"不是思辨理性的"知"，而正是实践理性的"知"。与此相当，不是去追求来世拯救、三生业报或灵魂不朽，而是把"不朽"、"拯救"都放在此生的世间功业文章中。"用之则行，舍之则藏"[6]，进则建功立业，退则立说著书……，而这一切都并不需要宗教的狂热或神秘的教义，只要用理性作为实践的引导，来规范塑制情感、愿欲和意志就行了。在这里，重要的不是言论，

---

① 《论语·八佾 3·12》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《墨子·公孟》。

⑤ 直到严复介绍斯宾塞、穆勒等人的不可知论，也仍是这种精神。"仆往常谓理至见极，必将不可思议，……食肉不食马肝，不为不知味，……不必亟求其通也"（《穆勒名学·部甲按语》）。"迷信者，言其必如是，固差；不迷信者，言其必不如是，亦无证据。故哲学大师如赫胥黎、斯宾塞诸公皆于此事谓之 Unknowable（不可知），而自称为 Agnostic（不可知论者），盖人生智识至此而穷，不得不置其事于不议不论之列，而各行心之所安而已"（《严复家书》，见《严几道先生遗著》，新加坡，1959）。

⑥ 《论语·述而 7·11》。

不是思辨，而是行动本身；“君子欲讷于言，而敏于行”[1]；“听其言而观其行”[2]；“君子耻其言而过其行”[3]，“古者言之不出，耻躬之不逮也”[4] ……。这里也没有古希腊那种日神精神和酒神精神的分裂对立[5] 和充分发展（即更为发展的思辨理性和更为发展的神秘观念），而是两者统一溶合在实践理性之中。

血缘、心理、人道、人格终于形成了这样一个以实践（用）理性为特征的思想模式的有机整体。它之所以是有机整体，是由于它在这些因素的彼此牵制、作用中得到相互均衡、自我调节和自我发展，并具有某种封闭性，经常排斥外在的干扰或破坏。例如，在第二因素（心理原则：爱有差等）的抑制下，片面发展第三因素的倾向被制约住，使强调“兼爱”“非攻”的墨家学说的进攻终于失败。例如，在第三因素制约下，片面发展第四因素的倾向，追求个人的功业、享乐或自我拯救也行不通，无论是先秦的杨朱学派或后世盛极一时的佛家各派同样被吸收消失。……此外，如忠（对人）与恕（对己）、狂（“兼济”）与狷（“独善”）的对立而又互补，都有稳定这整个有机结构的作用和功能。总之，每个因素都作用于其他因素，而影响整个系统，彼此脱离即无意义。

孔子仁学本产生在早期奴隶制崩溃、氏族统治体系彻底瓦解时期，它无疑带着那个时代的（氏族贵族）深重烙印。然而，意识形态和思想传统从来不是消极的力量。它一经制造或形成，就具有相对独立的性格，成为巨大的传统力量。自原始巫史文化（礼仪）崩毁之后，孔子是提出这种新的模式的第一人。尽管不一定自觉

① 《论语·里仁 4·24》。
② 《论语·公冶长 5·10》。
③ 《论语·宪问 14·27》。
④ 《论语·里仁 4·22》。
⑤ 参阅罗素《西方哲学史》对希腊哲学的评述。

意识到，但建立在血缘基础上，以“人情味”（社会性）的亲子之爱为辐射核心，扩展为对外的人道主义和对内的理想人格，它确乎构成了一个具有实践性格而不待外求的心理模式。孔子通过教诲学生，“删定”诗书，使这个模式产生了社会影响，并日益渗透在广大人们的生活、关系、习惯、风俗、行为方式和思维方式中，通过传播、熏陶和教育，在时空中蔓延开来。对待人生、生活的积极进取精神，服从理性的清醒态度，重实用轻思辨，重人事轻鬼神，善于协调群体，在人事日用中保持情欲的满足与平衡，避开反理性的炽热迷狂和愚盲服从……，它终于成为汉民族的一种无意识的集体原型[1] 现象，构成了一种民族性的文化——心理结构[2]。孔学所以几乎成为中国文化（以汉民族为主体，下同）的代名词，决非偶然。恩格斯曾认为，“在一切实际事务中，……中国人远胜过一切东方民族……”[3]，便也是这种实践（“用”）理性的表现。

只有把握住这一文化——心理结构，也才能比较准确地理解中国哲学思想的某些特征。例如，伦理学的探讨压倒了本体论或认识论的研究；例如中国古代哲学范畴（阴阳、五行、气、道、神、理、心），无论是唯物论或唯心论，其特点大都是功能性的概念，而非实体性的概念，中国哲学重视的是事物的性质、功能、作用和关系，而不是事物构成的元素和实体。对物质世界的实体的兴趣远逊于事物对人间生活关系的兴趣。中国的“金、木、水、火、土”五行不同于希腊、印度的“地、水、火、风”四元素，前者更着眼于其生活功能，所

---

① 此词亦非用容格（C. G. Jung）原意，它不是超社会非历史的神秘东西，而是一种积淀产物。

② 究竟什么是所谓“文化——心理结构”，当专文论述。暂可参考 Ruth Benediet《Patterns of Culture》（《文化模式》），该书只谈到文化有机体，与本文所讲仍大有区别。

③ 《马克思恩格斯全集》第 12 卷第 190 页，人民出版社，1960。

以有"金"。与此一致,中国古代辩证法,更重视的是矛盾对立之间的渗透、互补(阴阳)和自行调节以保持整个机体、结构的动态的平衡稳定,它强调的是孤阴不生、独阳不生;阴中有阳、阳中有阴;中医理论便突出表现了这一特征,而不是如波斯哲学强调的光暗排斥、希腊哲学强调的斗争成毁……。这些特征[①] 当然源远流长,甚至可以追溯到史前文化,孔子正是把握了这一历史特征,把它们概括在实践理性这一仁学模式中,讲求各个因素之间动态性的协调、均衡,强调"权"、"时"、"中"、"和而不同"、"过犹不及"等等,而为后世所不断继承发展。尽管在当时政治事业中是失败了,但在建立或塑造这样一种民族的文化——心理结构上,孔子却成功了。他的思想对中国民族起了其他任何思想学说所难以比拟匹敌的巨大作用。

孔子在中国历史上的地位及其重要性,似乎就在这里。

三　弱点和长处

孔子而后,儒分而八。以后有更多的发展和变迁。由于对上述结构的某因素的偏重,便可以形成一些新的观念体系或派生结构。但最终又被这个母结构所吸收,或作为母结构的补充而存在发展。例如曾子也许更着重血缘关系和等级制度,使他在《论语》中的形象极端保守而愚鲁。颜渊则似乎更重视追求个体人格的完善,"一箪食,一瓢饮,人不堪其忧,回也不改其乐",终于发展出道家庄周学派[②]。然而道家在整个中国古代社会中,始终是作为儒

---

① 参阅《秦汉思想简议》。《易·说卦》"立天之道,曰阴与阳",《黄帝内经·素问·天元纪大论》:"故阳中有阴,阴中有阳"。

② 从郭沫若说,参阅《十批判书·庄子的批判》。

家的对立的补充物才有其强大的生命力的。荀子突出发挥“治国平天下”的外在方面,使“仁”从属于“礼”(理),直到法家韩非把它片面发展到极致,从而走到反面,而又在汉代为这个仁学母结构所吸收消化掉。子思孟子一派明显地夸张心理原则,把“仁”“义”“礼”“智”作为先天的人的“本性”和施政理论,既重视血缘关系,又强调人道主义和个体人格,成为孔门仁学的正统。但所有这些派别,无论是孟、荀、庄、韩,又都共同对人生保持着一种清醒、冷静的理知态度,就是说,它们都保存了孔学的实践理性的基本精神。超脱人事的思辨兴趣(如名家),或非理性的狂热信仰(如墨家),由于在根本上不符合仁学模式,终于被排斥在中国文化主流之外。如前已指出,由孔子创立的这一套文化思想,在长久的中国社会中,已无孔不入地渗透在广大人们的观念、行为、习俗、信仰、思维方式、情感状态……之中,自觉或不自觉地成为人们处理各种事务、关系和生活的指导原则和基本方针,亦即构成了这个民族的某种共同的心理状态和性格特征。值得重视的是,它由思想理论已积淀和转化为一种文化——心理结构。不管你喜欢或不喜欢,这已经是一种历史的和现实的存在。它经历了阶级、时代的种种变异,却保有某种形式结构的稳定性。构成了某种民族文化和民族心理的特征,它有其不完全不直接服从、依赖于经济、政治变革的相对独立性和自身发展的规律。一方面,它不是某种一成不变的非历史的先验结构,而是历史地建筑在和制约于农业社会小生产的经济基础之上,这一基础虽历经中国历史的各个阶段而并未遭重大破毁,宗法血缘关系及其相应的观念体系也长久保持下来……,这正是使孔学这一文化——心理结构长久延续的主要原因。但另一方面,它既已成为一种比较稳定的心理形式和民族性格,就具有适应于各种不同阶级内容的相对独立的功能和作用,否认这一点,便很难解释一个民族的文

化、心理、思想、艺术的所具有的继承性、共同性种种问题。阶级性并不能囊括历史现象的全部。有些东西——特别是文化现象(包括物质文明和精神文明，也包括语言等等)，尽管可以具有某种非阶级的性质，却没有非历史、超社会的性质，它们仍是一定社会历史的产物，虽然并非某个阶级或某种阶级斗争的产物。在文化继承问题上,阶级性经常不是唯一的甚至有时也不是主要的决定因素。

只有充分注意到这种种复杂情况,才可能具体地分析研究五光十色异常繁杂的文化传统和民族性格。无论从内容或形式说,每个民族在这方面都有其优点和问题、精华和糟粕。孔子仁学结构亦然。概括前面所说,孔学诞生在氏族统治体系彻底崩毁时期,它所提出的具体的经济、政治方案,是不合时宜的保守主张,但其中所包含的氏族民主遗风、原始人道主义和氏族制崩毁期才可能有的个体人格的追求,又是具有合理因素的精神遗产。后代人们,由其现实的利益和要求出发,各取所需,或夸扬其保守的方面,或强调其合理的因素,来重新解说、建造和评价它们,以服务于当时阶级的、时代的需要。于是,有董仲舒的孔子、有朱熹的孔子,也有康有为的孔子。有"绌周王鲁""素王改制"的汉儒公羊学的孔子,也有"人心唯危,道心唯微"的宋明理学的孔子。孔子的面貌随时代阶级不同而变异,离原型确乎大有差距或偏离。孔子明明"述而不作",却居然被说成"托古改制";孔子并无禁欲思想,在宋儒手里却编成"存天理灭人欲"。但所有这些偏离变异,又仍然没有完全脱离那个仁学母体结构。以实践(用)理性为主要标志的中国民族文化——心理状态始终延续和保持下来。并且使这个结构形式在长期封建社会中与封建主义的各种内容混为一体紧密不分了。直到今天,孔子基本上仍然是宋儒塑造的形象。这一点,颜元早就指出过。"五四"新文化运动所打倒的孔子,就是这个孔子。有如李

大钊所说：

> 掊击孔子，非掊击孔子本身，乃掊击孔子为历代君主所雕塑之偶像权威也，非掊击孔子，乃掊击专制政治之灵魂也。[①]

正是这个君主专制主义、禁欲主义、等级主义的孔子，是封建上层建筑和意识形态的人格化的总符号，它当然是资产阶级民主革命的对象。直到今天，也仍然有不断地、彻底地肃清这个封建主义的孔子余毒的重要而艰巨的任务。并且，这个封建主义的孔子与孔学原型中对血缘基础宗法等级的维护、对各种传统礼仪的尊重，以及因循、保守，反对变革、更新……，又确乎是联在一起的；与这个原型产生在生产水平非常低下的古代条件下、又不着重注意生产的发展生活的提高，而满足于在某种平均的贫困中，来保持、获得或唤起精神上的胜利或人格上的完成……，也是联在一起的。所谓"安贫乐道"、"何必曰利"，以道德而不以物质来作为价值尺度，要求某种平均化的经济平等，满足和维护农业小生产的劳动生活和封闭体系，和建立在这基础上的历史悠久的宗法制度……，如此等等，就不仅是封建和农业小生产社会的产物，而且也确与孔子仁学原型有关，它始终是中国走向工业化、现代化的严重障碍。不清醒地看到这个结构所具有的社会历史性的严重缺陷和弱点，不注意它给广大人民（不止是某个阶级）在心理上、观念上、习惯上所带来的深重印痕，将是一个巨大的错误[②]。鲁迅的伟大功绩之一，就是他尖锐提出了和长期坚持了对所谓中国"国民性"问题的批判和探究。他批判"阿 Q 精神"，揭露和斥责那种种麻木不仁、封闭

---

① 《李大钊选集·自然的伦理观与孔子》，第 80 页，人民出版社，1959。

② 关于孔学的这个方面，参阅拙作《中国近代思想史论》，人民出版社，1979。

自守、息事宁人、奴隶主义、满足于贫困、因循、"道德"、"精神文明"之中……。这些都不只是某个统治阶级的阶级性，而是在特定社会条件和阶级统治下，具有极大普遍性的民族性格和心理状态的问题、缺点和弱点。其实也就正是这个孔子仁学的文化心理结构问题。虽然这些并不能完全和直接归罪于孔子，但确乎与孔学结构有关。所以鲁迅总是经常把矛头指向孔老二。

就是仁学结构原型的实践理性本身，也有其弱点和缺陷。它在一定程度和意义上有阻碍科学和艺术发展的作用。由于强调人世现实，过分偏重与实用结合，便相对地忽视、轻视甚至反对科学的抽象思辨，使中国古代科学长久停留并满足在经验论的水平（这是仅从认识论来说的，当然还有社会经济和阶级、时代的原因，下同），缺乏理论的深入发展和纯思辨的兴趣爱好。而没有抽象思辨理论的发展，是不可能有现代科学的充分开拓的。这一点今天特别值得注意：必须用力量去克服这一民族性格在思维方式上的弱点和习惯。这一弱点与孔学有关。

同时，由于实践理性对情感展露经常采取克制、引导、自我调节的方针，所谓以理节情，"发乎情止乎礼义"，这也就使生活中和艺术中的情感经常处在自我压抑的状态中，不能充分地痛快地倾泄表达出来。中国大街上固然较少酗酒的醉汉，似乎是民族性格的长处；但逆来顺受、"张公百忍"等等，却又正是一种奴隶性格。在艺术中，"意在言外"、高度含蓄固然是成功的美学风格，但"文以载道""怨而不怒"，要求艺术服从和服务于狭窄的现实统治和政治，却又是有害于文艺发展的重大短处。只是由于老庄道家和楚骚传统作为对立的补充，才使中国古代文艺保存了灿烂光辉。当然，仁学中的人道精神、理想人格对文艺内容又有良好的影响。

然而，所有这些又都只是一个方面，即这一文化——心理结构的弱点。另一方面，这个文化——心理结构又有其优点和强处。

毋宁说,中国民族及其文化之所以具有如此顽强的生命力量,历经数千年各种内忧外患而终于能保存、延续和发扬光大,在全世界独此一份(古埃及、巴比伦、印度文明都早已中断),与这个孔子仁学结构的长处也大有关系。那种来源于氏族民主制的人道精神和人格理想,那种重视现实、经世致用的理性态度,那种乐观进取、舍我其谁的实践精神……,都曾在漫长的中国历史上感染、教育、熏陶了不少仁人志士。它是在中国悠久历史上经常起着进步作用的传统。即使在孔学已与封建统治体系溶为一体的后期封建社会,像范仲淹的"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐",张载的"民吾同胞,物吾与也",文天祥的"孔曰成仁,孟曰取义",顾炎武的"天下兴亡,匹夫有责",王夫之的"六经责我开生面,七尺从天乞活埋"……,都闪烁着灿烂光华,是我们这个民族的基本观念、情感、思想和态度,而它们又都可以溯源于仁学结构。鲁迅说:"我们自古以来,就有埋头苦干的人,有拚命硬干的人,有为民请命的人,有舍身求法的人,……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓'正史',也往往掩不住他们的光耀,这就是中国的脊梁。"[①] 而这根脊梁与孔子为代表的文化——心理结构不能说毫无关系。

《礼记》说:"是故圣人作礼以教人,使人以有礼,知自别于禽兽。"[②] 具有外在强制性和约束力的"礼",曾经是使人区别于动物(动物也有群体生活)的社会性标志之所在。孔子释"礼"为"仁",把这种外在的礼仪改造为文化——心理结构,使之成为人的族类自觉即自我意识,使人意识到他的个体的位置、价值和意义,就存在于与他人的一般交往之中即现实世间生活之中;在这种日常现

---

① 《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗?》。

② 《礼记·曲礼》。

实世间生活的人群关系之中，便可以达到社会理想的实现，个体人格的完成，心灵的满足或慰安。这也就是"道"或"天道"，"道在伦常日用之中"。这样，也就不需要舍弃现实世间、否定日常生活，而去另外追求灵魂的超度、精神的慰安和理想的世界。正是这个方面，使中国在过去终于摆脱了宗教神学的统治，或许在将来也能使中国避免出现像美国"人民圣殿教"那种种反理性的神秘迷狂？因为这种迷狂与中国民族(特别是这个民族的知识阶层)的心理结构和仁学思想是大相径庭的。同时，由于在文化心理结构上已经把人的存在意义放置在"伦常日用之中"，人生理想满足在社会性的人群关系和日常交往中，也许可能在将来不致发生所谓"真实的存在"(个体)像被抛置在均一化整体机器的异化世界中，而倍感孤独和凄凉？或沉沦于同样是均一化的动物性的抽象情欲中，而失去人的本质？这些都是目前物质文明高度发展、科技力量分外加强后资本主义社会的异化产物，而为存在主义所渲染为所谓"无名"性的恐惧。由于以血肉之躯为基础的感性心理中积淀理性的因素，心理学与伦理学的交溶统一，仁学结构也许能够在使人们愉快而和谐地生活在一个既有高度物质文明又有现实精神安息场所这方面，作出自己的贡献？以亲子血缘为核心纽带和心理基础的温暖的人情风味，也许能使华人社会保存和享有自己传统的心理快乐？

然而，所有这一切都只有当中国在物质上彻底摆脱贫困和落后，在制度上、心理上彻底肃清包括仁学结构所保存的小生产印痕和封建毒素(这是目前主要任务)之后，才也许有此可能。只有那时，以人类五分之一人口为巨大载体，仁学结构的优良传统，才也许能成为对整个人类文明的一种重要贡献。这大概最早也要到二十一世纪了。然而，今天可以高瞻远瞩，也应该站在广阔辽远的历史视野上，站在中国民族真正跨人世界民族之林、中国文明与全世界

文明的交溶会合的前景上，来对中国文化传统和仁学结构进行新的研究和探讨。这样，对孔子的再评价，才有其真正巨大的意义。

四　附论孟子

（一）尽管孔子之后，“儒分而八”，但自韩愈、王安石高抬孟子，朱熹把《孟子》编入《四书》从而《论》《孟》并行之后，孟子的“亚圣”地位沿袭了数百年。孔、孟在很多思想方面并不相同；但孔子以“仁”释“礼”，将外在社会规范化为内在自觉意识这一主题却确乎由孟子发扬而推至极端。所以孔、孟相连，如不从整体历史而纯从思想史的角度来看，又有一定道理[①]。

与孔子以及春秋战国时期的许多游说之士一样，孟子也首先是满怀“治国平天下”的抱负和理想，周游列国，上说国君，提出自己的政治、经济主张的。与先秦各大学派大体一样，孟子也是政治论社会哲学的体系，《孟子》七篇的主要内容和着眼点仍然是政治经济问题。其特点是某种“急进的”人道民主色彩，这其实只是古代氏族传统在思想上最后的回光反照。它的耀眼的亮光正好预告着它将成为千载绝响。而思维的辩证法也经常是：历史愈前进，批评者们便愈是喜欢用美化过去的黄金空想来对照现实和反对现实。孔子只慨叹“天下无道”，孟子则猛烈地抨击它；孔子的典范人物是周公，孟子则口口声声不离尧、舜、文王；孔子只讲“庶之”，“富之”，“教之”[②]，“近者悦，远者来”[③]；孟子则设计了一套远为完整也更为空想的“仁

---

① 宋明理学和今日的“现代新儒家”正是纯从这种思想联系来立论，所以排斥荀子，专崇孔孟。他们没考虑思想在客观历史上的作用、意义和地位。参阅本书《荀易庸记要》《经世观念随笔》。

② 《论语·子路13·9》。

③ 《论语·子路13·16》。

政王道"。之所以如此,现实原因在于氏族制度在战国时期已彻底破坏,"礼"完全等同于"仪"而失其重要性,所以孟子已经不必要像孔子那样以"仁"来解释"礼"和维护"礼",而是直截了当地提出了"仁政"说。

经济上是恢复井田制。"夫仁政,必自正经界始"[1],亦即"为民制产":"仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡"[2];"五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣……"[3] 等等。

政治上是"尊贤"与"故国乔木"并举。"尊贤使能,俊杰在位"[4];"不得罪于巨室"[5]。而总目标则是"保民而王"[6] 一统天下。并激烈地抨击当时:"庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也"[7],"今之所谓良臣,古之所谓民贼也"[8] 等等。

军事上:"善战者服上刑"[9];"不嗜杀人者能一之"[10];"可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵"[11]。

社会结构上:"死徙无出乡,乡田同井。出入相友,守望相助,疾病相扶持………"[12]

总而言之,"仁政王道"必须与广大"民众"的利害相连,优

① 《孟子·滕文公上》。
② 《孟子·梁惠王上》。
③ 同上。
④ 《孟子·公孙丑上》。
⑤ 《孟子·离娄上》。
⑥ 《孟子·梁惠王上》。
⑦ 同上。
⑧ 《孟子·告子下》。
⑨ 《孟子·离娄上》。
⑩ 《孟子·梁惠王上》。
⑪ 同上。
⑫ 《孟子·滕文公上》。

乐相通：

民为贵，社稷次之，君为轻。[1]

乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。[2]

桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。[3]

显然，孟子的“仁政”以及这里“得民心”，都与对人们的现实物质生活关心相联系，并以之作为主要的内容。它并不是纯粹的道德观念。

（二）但是，孟子的特征在于，他在承继孔子仁学的思想体系上有意识地把第二因素的心理原则作为整个理论结构的基础和起点，其它几个因素都直接由它推出。孟子把他的整个“仁政王道”的经济政治纲领完全建立在心理的情感原则上。即是说，“仁政王道”之所以可能，并不在于任何外在条件，而只在于统治者的“一心”：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。[4]

---

① 《孟子·尽心下》。
② 《孟子·梁惠王下》。
③ 《孟子·离娄上》。
④ 《孟子·公孙丑上》。

“仁政王道”是“不忍人之政”。这个“不忍人之政”是建筑在“不忍人之心”的基础之上的。“不忍人之心”成了“仁政王道”的充分和必要条件。而这个“不忍人之心”又并不特殊和神秘，而是每个人都具有的。因之，任何国君、统治者只要能觉悟到、认识到自己这颗“不忍人之心”，从而行“不忍人之政”，便可以统一天下：

> 若寡人者，可以保民乎哉？曰：可。曰：何由知吾可也？曰：臣闻之胡龁曰，王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：牛何之？对曰：将以衅钟。王曰：舍之！不忍其觳觫，若无罪而就死地。……是心足以王矣，……臣固知王之不忍也。①

因为看见牛将被宰而心有不忍，这种同情心只要推于百姓，就是“仁政王道”了：

> 老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。……言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。②

这里，孟子把孔子的“推己及人”的所谓“忠恕之道”极大地扩展了，使它竟成了“治国平天下”的基础。一切社会伦常秩序和幸福理想都建筑在这个心理原则——“不忍人之心”的情感原则上。这固然是由于氏族传统崩毁，理想的“仁政王道”已完全失去现实依据的历史反映。但从理论上说，孟子又确是把儒学关键抓住和

① 《孟子·梁惠王上》。
② 同上。

突出了。使它与如墨子的兼爱、老子的无情、韩非的利己等等有了更明确的基础分界线。

孟子不但极大地突出了“不忍人之心”的情感心理，而且还赋予它以形而上学的先验性质。孟子解释什么是“不忍人之心”说：

> 所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。……苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。[①]

这是著名的“四端”说。也即是孟子的性善论，即认为人之所以区别于禽兽在于人先验地具有“仁、义、礼、智”这种内在的道德素质或品德(其中“仁”是最主要和最根本的)。人之所以去援助要掉下井去的小孩，并不是为了讨好别人，也不是为了任何其它功利，而是无条件地服从于自己内在的“恻隐之心”，即“不忍人之心”。它是不假思索的直接的“良知”“良能”。可见，孟子把孔子由“汝安之”来解释“三年之丧”的心理——伦理原则发展成了这样一种道德深层心理的“四端”论，并赋予先验性质。这在中国哲学——伦理学上产生了巨大影响。

哲学伦理学的理论，古今中外向来有两种类型或倾向，即伦理相对主义和伦理绝对主义。前者认为道德源于现实的条件、环境、

---

① 《孟子·公孙丑上》。

利害、教育等等，没有也不可能有普遍的道德原则或伦理标准。从而不是人性善，而是人性可善可恶或人性恶，即人性中并没有先验的道德性质。告子、荀子、董仲舒、法国唯物论、边沁、威柏尔（Max Weher）以及今天本尼笛克特（Ruth Benedict）等人的文化类型说等等，均大体可划入此类。另一类型则如孟子、宋明理学、康德、摩尔（G. E. Moore）、基督教等等，认为道德独立于人的利害、环境、教育种种，它是普遍的、客观的、不可抗拒的律则，人只有绝对地遵循、服从于它。对前一类型来说，由于道德源于人世，说到底，其根源总与人的感性存在有关。对后一类型来说，相反，道德高于人世，所以其根源与感性无涉，它是主宰、支配感性的超验的或先验的命令。

但以孟子为代表的中国绝对伦理主义特点却又在于，一方面它强调道德的先验的普遍性、绝对性，所以要求无条件地履行伦理义务，在这里颇有类于康德的“绝对命令”[①]；而另一方面，它又把这种“绝对命令”的先验普遍性与经验世界的人的情感（主要是所谓“恻隐之心”实即同情心）直接联系起来，并以它（心理情感）为基础。从而人性善的先验道德本体便是通过现实人世的心理情感被确认和证实的。超感性的先验本体混同在感性心理之中。从而普遍的道德理性不离开感性而又超越于感性，它既是先验本体同时又是经验现象。孟子说，“礼义之悦我心犹刍豢之悦我口，”“仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”[②] 先验道德本体竟然可以与感觉、生理、身体、生命相直接沟通联系，从而它似乎本身也是感性的或具有感性的成份、性质了。这便是中国哲学“体用不二”、“天人合一”特征在伦理学上的

① 参阅《宋明理学片论》。

② 《孟子·尽心上》。

早期表现。也正是从这里，生发出宋明理学关于"性""情"的一大套议论和争辩。"性"（仁、道德、理性、本体）与"情"（恻隐之心、经验、感性、现象）到底是什么关系？是"性"由"情"显，"情"以显"性"还是"性"本"情"生、"情""性"难分？谁先谁后？谁支配谁？它们是一元还是二元？便有各种不同的回答。由于"情"作为心理事实与其他的心理、生理、社会现实相密切连结（例如与"七情六欲"的直接关联），而不像作为纯粹理性原则的"性"那么超然独立，从而强调"仁性爱情"、仁是"心之德爱之理"、反对"以觉训仁"的朱熹与强调"性""情"同一的陆王学派、与强调"血气心知"反对释"性"为"理"从而肯定情欲的戴震，虽都认为自己是孔孟的真传确解，便有许多根本的差异或对立。其实，在孟子本人那里，是还没有得到如此的展开和分别的。人作为道德本体的存在与作为社会心理的存在还是浑然一体，没有分化的。孟子强调的只是这种先验的善作为伦理心理的统一体，乃人区别于物之所在。[①]

（三）所以，孟子在强调先验的"善"的同时，又强调经验的"学"。孟子认为如果不加以后天的培育，先验的"善"仍然会掩埋失去：

> 人之异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之[②]，求则得之，舍则失之……，求在我者也。[③]

---

① 孟子的"仁、义、礼、智、圣"（传统作"信"）倒可以与心理原则（仁）、治平理想（义）血缘基础（礼）、个体人格（智）、实践理性（圣）的孔子仁学结构完全对应。最后一项的"实践理性"；也如朱熹注所云："愚按四端之信（仁义礼智信），犹五行之土，无定位，无成名，无专气，而水火金木，无不待是以生者，故土于四行无不友，于四时则寄王焉。"

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·尽心上》。

孟、荀都属孔学儒门，都十分强调学习。荀子的“学”是为了改造人性（恶），孟子的“学”是为了扩展人性（善）。对孟子来说，一切后天的经验和学习，都是为了去发现和发扬亦即自觉意识和保存、扩充自己内在的先验的善性，也就是所谓“存善”。孟子把孔子、曾子所提出的个体人格沿着“仁政→不忍人之心→四端→人格本体”这样一条内向归宿路线，赋予伦理心理以空前的哲学深度。与荀子认为人禽之分在于人有外在的“礼”的规范不同，孟子强调人禽之分在于人能具有和发扬内在的道德自觉。这种道德自觉既是人之不同于禽兽，也是“圣人”之不同于“凡众”所在。但“舜何人也，余何人也，有为者亦若是”[1]，它又是任何个人都可以达到的人格，这也就是所谓“人皆可以为尧舜”的著名命题。这种道德人格的达到，有一个逐步完成的层次：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”[2] 这里的最高层次的“神”，其实也就是孔子讲的“七十而从心所欲，不逾矩”，即合规律性与合目的性在道德本体中的交溶统一，从而似乎是不可捉摸不可推测的了，但它仍然并非某种人格神。

因之值得注意的是，孟子所描述的这些层次过程和所达到的伦理境界都具有某种鲜明的感性特征，这与他讲的“四端”的道德本性没有离开人的感性心理一样。孟子还说：

> 居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志，与民由之，不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，

---

① 《孟子·滕文公上》。
② 《孟子·尽心下》。

威武不能屈，此之谓大丈夫。[①]

故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。[②]

待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。[③]

这是两千年来始终激励人心，传颂不绝的伟辞名句。它似乎是中华民族特别是知识分子的人格理想。很明显，这种理想的道德人格并不是宗教性的精神，而是具有审美性灼灼光华的感性现实品格；它不是上帝的"忠诚的仆人"，而毋宁是道德意志的独立自足的主体。孟子说："仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。"[④] 这就是说，不能把"仁""义""礼""智""圣"这些道德品格当作服从外在的"命"，而应该当作内在的"性"。尽管孟子也讲"天命"、"命也"，却更着重于"立命"、"正命"，它表现了由神意天命的他律道德向"四端"、"良知"的自律道德的转换。孟子由于强调道德自律，从而极大地突出了个体的人格价值及其所负的道德责任和历史使命。孔子仁学结构的第四因素在思想史上的这种形而上学化，正是孟子的最大贡献。这也表现在生死关头的临界选择上：

生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死

① 《孟子·滕文公下》。
② 《孟子·告子下》。
③ 《孟子·尽心上》。
④ 《孟子·尽心下》。

亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。[①]

这里突出的也不是宗教献身，而是主体的自我选择。它不是服从于外在权威的神，而是听从自身内在的"所欲"，即无上的道德命令。它是最高的本体和存在，世间的一切都低于它，也应从属于它。

孟子这种高扬道德人格主体性当然又仍然有其现实的根源。孟子说：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也……[②]

所谓"天爵"的道德品格是"人爵"的"公卿大夫"的来由，这原是上古氏族制度传统。如今这种制度已经崩毁，于是孟子在斥责为了"公卿大夫"的"人爵"竟然否弃"仁义忠信"的道德"天爵"的世风外，便只有极大地强调这种道德"天爵"本身的超越的形上意义了。孟子讲的这种以道德自律为最高标准的独立个体人格，在孔子的时代还很难想象。孔子是"畏大人"[③]，"与上大夫言，誾誾如也"[④]；"君命召，不俟驾，行矣。"[⑤] 孟子则"说大人则藐之，无视其

---

① 《孟子·告子上》。
② 同上。
③ 《论语·季氏 16·8》。
④ 《论语·乡党 10·2》。
⑤ 《论语·乡党 10·20》。

巍巍然"[①];"将大有为之君,必有所不召之臣"[②],"天下有达尊三,爵一,德一,齿一;……恶得有其一以慢其二哉?"[③] ……这实际正是当时社会已把自由民从各种传统氏族礼制中解放出来而取得了独立地位的客观现实的反映[④]。任何思想都有其现实的社会来由,但孟子把这种现实现象提升为个体伟大道德品格的树立,便成为思想史上的一大创造,对后世影响很大。

(四)那么,如何来达到这种独立的个体人格呢?除上述的"学"外,孟子还有一个最为奇特的理论,这就是他的"养气"说:

> 夫志,气之帅也;气,体之充也。……持其志,无暴其气。……我善养吾浩然之气……其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。我故曰,告子未尝知义,以其外之也。[⑤]

这似乎相当神秘。两千年来,对此也有种种解释。我以为除去其中可能涉及养生学说的生理理论外,它主要讲的是伦理学中理性凝聚的问题,即理性凝聚为意志,使感性行动成为一种由理性支配、主宰的力量,所以感到自己是充实的。作为伦理实践必要条件的意志力量之所以不同于一般的感性,便正由于其中已凝聚有理性,这就是所谓"集义"。它是自己有意识有目的地培育发扬

---

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·公孙丑下》。

③ 同上。

④ 所以同样的思想也反映在别处。如"齐宣王见颜触曰:触前。触亦曰:王前。……王忿然作色曰:王者贵乎?士贵乎?对曰:士贵耳,王者不贵。"(《战国策·齐策》)

⑤ 《孟子·公孙丑上》。

出来的，这就是“养气”。

“集义”既作为“理性的凝聚”，这“凝聚”就并非仅是认识，而必须通过行为、活动（“必有事焉”）才能培育。所以它包括知、行二者在内。正由于人的意志力中有理性的凝聚，从而就不是外在的“义”（告子）所能替代。至于这种由“集义”所生的“气”与“四端”如“不忍人之心”（“恻隐之心”）等等又有何关系，是何种关系，孟子并没交代清楚。但很明显的是，孟子强调的正是凝聚了理性的感性力量。人是凭着这种“集义而生”的感性（“气”）而与宇宙天地相交通，这也就是孟子所再三讲的，“存其心，养其性，所以事天也”[①]，“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”[②] 等等。它就是为孟子所首倡而后到《中庸》再到宋明理学的儒学“内圣”之道（文天祥的《正气歌》把孟子讲的“浩然之气”可说作了实用伦理学上的充分发挥）。它与由荀子、《易传》到董仲舒再到后世的“经世致用”的“外王”之道，恰好成为儒学中的两个并行的车轮和两条不同的路线。有时它们相互补充，交溶统一；有时又互相对峙，分头发展。它们从不同方面把孔子仁学结构不断丰富化，而成为中国文化心理结构的主体部分。其详，参阅本书诸文。

（原载《中国社会科学》1980年第二期，
“附论孟子”部分为此次增补。）

---

① 《孟子·尽心上》。
② 同上。

墨家初探本

一　小生产劳动者的思想典型
二　墨家思想并未消失

本文不拟涉及作为一个团体或派别的墨家，但所论又不止于墨子本人。本文认为墨子具有小生产劳动者思想代表的特征。而在后代农民起义的意识形态以及某些著名儒家"异端"人物如颜元、章太炎的思想中，仍然延绵不断地呈现出某些类似墨子的思想因素，这是一个很值得思索的重要现象。

一　小生产劳动者的思想典型

先秦氏族传统逐渐崩毁所带来的意识形态的空前解放，使代表手工业的小生产劳动者思想的墨家一度显赫非常，成为与儒家并列而对抗的重要派别①。这大概与当时比较自由的特定政治、思想条件，使作为社会生产力量的各种手工匠作失去原氏族结构的严密控制的情况有关。他们之中产生了墨子。似乎可以说，中国小生产者劳动阶级的某些思想特征，是空前绝后地以系统的理

① "墨"原意乃使用绳墨之木匠。见求是《经史杂考》(《学习与思考》1984·6)。

论形态呈现在墨子此人或此书中的(不包括墨辩)。我认为,这就是墨子最值得研究和注意的地方。

如果从这一角度出发,作为墨子思想的基础和出发点,概括说来,似乎可说是强调劳动特别是物质生产的劳动在社会生活中的重要地位,亦即对所谓"力""强"的强调。墨子认为,人之不同于禽兽正在于人必需依靠自己劳动才能生存:

> 今人固与禽兽麋鹿蜚鸟贞虫异者也。今之禽兽麋鹿蜚鸟贞虫因其羽毛,以为衣裘;因其蹄蚤,以为绔屦;为其水草,以为饮食。……今人与此异者也,赖其力者生,不赖其力者不生。①

这是一个简单的事实,却是一个重要的真理。正是从这里出发,墨子认为只有上上下下都努力劳动、工作,社会才能存在,而不致衰败。"凡五谷者,民之所仰也,君之所以为养也,故民无仰则君无养,民无食则不可事。故食不可不务也,地不可不力也,用不可不节也……"②。"今也农夫之所以蚤出暮入,强乎耕稼树艺,多聚叔粟而不敢怠倦者,何也?曰彼以为强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥,故不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐,强乎纺绩织纴,多治麻缕葛绪捆布縿而不敢怠倦者,何也?曰彼以为强必富,不强必贫;强必暖,不强必寒,而不敢怠倦"③。

如此等等。墨子的整个社会政治哲学就是建立在这个简单素朴的道理之上。他所忧虑和关注的是"饥者不得食,寒者不得

---

① 《墨子·非乐上》。
② 《墨子·七患》。
③ 《墨子·非命下》。

衣，劳者不得息”。他所要求的是“饥者得食，寒者得衣”，劳动者有一定的休息。如果毫无休息，终年累月为统治者服役，也就不可能进行简单的再生产。这样极端重视作为社会存在基础的生产劳动活动，比较起孔子偏重“克己复礼”“文行忠信”而斥责问稼问圃（“小人哉！樊须也”①）来，所代表的阶级观念的差异，应该说是相当明显的。

当然，墨子讲的“强”或“力”，也包括氏族贵族统治者在内。“王公大人之所以蚤起晏退，听狱治政，终朝均分而不敢怠倦者何也？曰彼以为强必治，不强必乱，强必宁，不强必危，故不敢怠倦”②。“君子不强听政即刑政乱，贱人不强从事即财用不足”③。墨子并不反对阶级差别和阶级统治，如郭沫若所说，他的确是为“王公大人”献策和服务的。墨子并且认为，像他们这些不事生产的游说之士，如果能使“王公大人用吾言，国必治”，当然功劳就要大于从事直接生产的农夫织妇，“……一农之耕分诸天下，不能人得一升粟……其不能饱天下之饥者，既可睹矣”，“不若诵先王之道，……上说王公大人”④。与孔孟一样，墨子并不反对“劳心”与“劳力”、统治与被统治的“分工”，而且还特别强调要“尚贤使能”来治理天下，认为“尚贤”是“为政之本”。这里与孔孟的区别是，第一，孔孟虽讲举贤，但基本是限制在和服从于尊尊亲亲的氏族血缘传统范围内，反映着上层贵族们的利益；墨子的“尚贤”则是要打破这种传统，反对举“骨肉之亲，无故富贵面目姣好者”，而认为应该不管出身贵贱、血缘远近，唯“贤”是尚，这反映着下层的利益。“古

---

① 《论语·子路 13·4》。

② 《墨子·非命下》。

③ 《墨子·非乐上》。

④ 《墨子·鲁问》。

者圣王，甚尊尚贤，而任使能，不党父兄，不偏富贵”[1]，“赏贤罚暴，勿有亲戚兄弟之阿”[2]，“虽在农与工肆之人，有能则举之”[3]。从而，第二，孔孟举贤是为了修礼乐行仁义，然后才天下太平，百姓富庶；墨子则首先和直接强调老百姓的食饱衣暖，“贤者之治邑也，蚤出暮入，耕稼树艺聚叔粟多而民足乎食”[4]。因此，作为“为政之本”的“尚贤”，是直接服务于物质生产以满足人民生存需要这个总目标的。至如其它的一切如礼乐等等，都是次要的，应直接从属于这个根本目标而不应违反它的。

所以，墨子反对违反这个总目标的氏族贵族统治者们的奢侈生活，强调“节用”：

> 不极五味之调，芬香之和，不致远国珍怪异物。……古者圣王制为衣服之法，曰冬服绀緅之衣，轻且暖，夏服絺绤之衣，轻且清，则止。诸加费不加于民利者，圣王弗为……[5]。

饮食、衣裳、舟车、房屋……，总之一切衣食住行，只求满足生存的基本需要，其它一切便属铺张浪费。

所以，墨子“非乐”：

> 仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。以此虚亏民衣食之财，仁者弗为也[6]。

---

① 《墨子·尚贤中》。
② 《墨子·兼爱下》。
③ 《墨子·尚贤上》。
④ 《墨子·尚贤中》。
⑤ 《墨子·节用中》。
⑥ 《墨子·非乐上》。

墨子不是不知道音乐以及丽色、美味、高楼、广室能给人以快乐，但因为它们“将必厚措敛于万民”，既不能直接帮助生产，又不能保卫国家，而且还妨害统治者的“蚤朝晏退，听狱治政”，妨害农夫织妇“蚤出暮入，耕稼树艺”，“夙兴夜寐，纺绩织纴”，因此应该统统取缔。

墨子当然反对厚葬。因为厚葬“辍民之事，靡民之财”，“国家必贫，人民必寡，刑政必乱”[①]。“衣食者，人之生利也，然且犹尚有节。葬埋者，人之死利也，夫何独无节于此乎？”[②]

……

总之，保证老百姓的吃饭穿衣要紧，其它一切消费都应尽量节约、尽量取缔、尽量废除。在物质财富还远不充裕，广大劳动者经常处于饥寒交迫的古代，墨子这种思想是完全可以理解的。它在揭露、抨击贵族统治者们的各种骄奢生活，也是有其进步意义的。但问题是，社会在发展，生产在扩大，剩余价值在增加，财富在不断增多和集中，社会消费和社会需要（特别是在上层氏族贵族中）在迅速扩大，这是一种不可遏止的历史潮流。生产与消费是互为因果和互相影响的。因之墨子企图极大地限制甚至取缔人们除基本生存需要之外的一切消费，实际上就违反了社会发展的客观规律，是行不通和不会有什么结果的。而这，就正是小生产劳动者的狭隘眼界的悲剧。作为劳动者，他们知道稼穑之艰难、生产之不易，反对一切铺张浪费，奢侈享受；但作为小生产者，他们又严重局限于亲闻目见的狭小环境里，而不知道由于劳心与劳力、统治与被统治的分化，使社会上层的消费生活方式变得日益富裕阔绰和奢侈，

① 《墨子·节葬下》。

② 同上。

消费要求会日益提高，不会满足于仅仅食饱衣暖，要主观地加以人为的限制，便只能是空想。

墨子许多其他基本思想也都建立在这样一种双重性的基础之上。例如，墨子是坚决反“命”的：

> 今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治则刑政乱，下不从事则财用不足。①
>
> 必使饥者得食，寒者得衣，乱者得治，遂得光誉令问于天下，夫岂可以为命哉，故以为其力也。②
>
> 虽上世之圣王岂能使五谷常收而旱水不至哉？然而无冻饿之民者，何也？其力时急而自养俭也。③

总之，把“命”与“力”“强”对立起来，认为饱饥、暖寒、治乱、荣辱、贵贱、安危……，一切系之于人的努力（生产），而不在于命运。连社会道德和道德标准也以此为转移：

> 故时年岁善，则民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶。④
>
> 好攻伐之君不知此为不仁不义也，其邻国之君不知此为不仁义也，是以攻伐世世而不已者，此吾所谓大物则不知也，所谓小物则知之者，何若？今有人于此，入人之场园，取人之桃李瓜果者，上得且罚之，众闻者非之，是何也？曰不与其劳，获其食，以非其有所取之故……。⑤

---

① 《墨子·非命上》。

② 《墨子·非命下》。

③ 《墨子·七患》。

④ 同上。

⑤ 《墨子·天志下》。

民“性”的良恶由于收成的善凶；而收成的善凶主要依靠于人为的努力而并非命定，所以应该“非命”。所谓“仁义”道德也应该建立在尊重劳动果实的所有权利之上。当时战乱频繁，相互攻打掠夺，在墨子看来，原因就在于不明白这个基本道理。这些都表明，墨子是以小生产劳动者的立场来衡量、判断、肯定或否定一切社会生活现象的。正如他之主张节用、节葬、非乐，是因为从小生产劳动者立场看，任何财富的创造和积累均大不易，必需力加节省爱护；他之主张非命、主强、重力也如此。墨子据以出发这个非常素朴的道理，往往是上层阶级的思想家们所自觉或不自觉地予以忽视或抹杀的。他们没有直接生产的经验，便较难有“重力”“非命”的深切体验；他们有较多的财富和较高的生活享受，也就很难真正严格地注意节俭省约。从而他们的治国方略和社会理想，便很难强调以物质生产为根本，而多半回旋于人性、制度等上层建筑和意识形态的设计中。儒家便是如此。

墨子把道德要求、伦理规范放在与物质生活的直接联系中[①]，也就是把它们建筑在现实生活的功利基础之上。墨子最著名的兼爱说便是以现实功利为根基的，即所谓“兼相爱，交相利”：

> ……即欲人之爱利其亲也，然即吾恶先从事，即得此。若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我爱利吾亲乎……，投我以桃，报之以李，即此言爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。[②]

---

① 墨子反对儒家三年之丧，也是认为这样会“败男女之交”而影响人口的增长。

② 《墨子·兼爱下》。

这正是小生产劳动者的交换关系观念的扩大化。“虽有贤君，不爱无功之臣，虽有慈父，不爱无益之子”[1]。所以，最值得注意的是，同样讲“爱”，它与儒家把“爱”建立在亲子血缘关系的心理基础上有根本的不同。这种不同，具有许多重要的后果。第一，儒家的“爱”是无条件的、超功利的；墨家的“爱”是有条件而以现实的物质功利为根基的。它不是出自内在心理的“仁”，而是来于外在互利的“义”。基于“利”的“义”是小生产劳动者的准则尺度。而这，却又为后来法家斥仁爱为虚伪，一切以现实利害计较为根本提供了基础。在这意义上，郭沫若讲墨法两家在秦国合流是有所见的。第二，由于儒家从亲子血缘和心理原则出发，于是强调“爱有差等”，由近及远；墨子的“兼爱”是以“交相利”出发，所以不主张甚至反对爱有差等。但前者由于具有现实的氏族血缘的宗法基础，获得了强有力的现实支柱；后者要求无分亲疏的兼相爱以免于战乱的大功利，[2] 反而成为脱离实际的空想。

企图以“普遍的爱”来停止战乱取得太平，是小生产劳动者的一种常见的乌托邦意识。由于在小生产劳动过程的狭小范围内可以获得这种相互合作而互利的实际经验，使他们的代言人、思想家容易把它升华扩展为一种“政治”和“救世”的理论。在后世以及其他民族思想史上，都可以看到类似现象。当然，墨子兼爱还有其渊源。《淮南子·要略训》说墨子“背周道而用夏政”，墨子也说“夫兼相爱交相利，此自先圣六王者亲行之”[3]，其它一些典籍也常说墨

① 《墨子·亲士》。

② “……乱何自起？起不相爱。……盗爱其室，不爱其异室，故窃异室以利其室；贼爱其身不爱人，故贼人以利其身，……大夫各爱其家不爱异家，故乱异家以利其家；诸侯各爱其国不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣”。（《兼爱上》）。

③ 《墨子·兼爱下》。

子继承夏禹。这表明,墨子思想有其远古的历史来由。这大概是因为,在远古夏禹时代,氏族宗族制度还没有完善建立,无阶级无等差的原始体制还在很大程度上延续着。这种遗风余韵残存在人们的记忆和怀念中,便是产生墨子兼爱的思想来由。所以,人们经常认为被儒家纳入《礼记》中的《礼运·大同》篇实际是墨家的思想:"禹汤文武成王周公"之前的"大同"世界所展现的"人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。……货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己"的图景,是在根本上超越了儒家"小康"理想而为孔子所谓叹"丘未之逮也",它却在一定程度上保存和呈现在墨子思想中。"兼爱"正是突出的一项,如"视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身"①,"强者不劫弱,贵者不傲贱,多诈者不欺愚"②,"老而无妻子者有所侍养,以终其寿;幼弱孤童之无父母者有所放依,以长其身"③ 等等,不是都与上述大同理想有非常近似的地方么?这是一个无掠夺、无剥削、无压迫的劳动者们相互帮助、友爱、互利的乐园空想。

这里重要的是,一方面是兼爱主张和大同空想,另方面它又并没有儒家倡导的那种温情脉脉的人道面纱的情感心理。而是把包括"为贤""助人""分财"这些道德空想都建筑在现实功利(富贵)之上:"今也天下之士君子,皆欲富贵而恶贫贱,曰然:女何为而得富贵而辟贫贱?莫若为贤。为贤之道奈何?曰有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人"④。

---

① 《墨子·兼爱下》。
② 《墨子·兼爱中》。
③ 《墨子·兼爱下》。
④ 《墨子·尚贤下》。

这似乎是矛盾的，然而是事实，是小生产劳动者本身的矛盾性格之典型反映：既要以物质现实的功利为根本基础，同时又强调要互助兼爱，甚至可以为此而牺牲自己。

与前述重力、兼爱鼎足而立以构成墨子思想体系的第三根支柱的，便是“天志”“明鬼”。

看来奇怪，从经验和功利出发、似乎非常务实而清醒的思想理论，为什么需要一个活灵活现的上帝人格神？为什么强调“强力”反对宿命的墨子，却要以能行赏善罚恶的“天”“鬼”来统治人世？……

这仍然只能以小生产劳动者的特征才能真正解释：他们需要一种信仰力量来作为超出自己狭隘经验范围的精神支撑。因为从小生产劳动者的日常经验的狭窄眼界中，归纳不出，当然更演绎推论不出一个真正有博大视野、比较科学的整体世界观，墨子便不可能有荀子《天论》以及《易传》那样的思想。传统宗教意识也更容易存留在这些见闻有限、闭塞落后的小生产者的心理和观念中而不被触动，经常成为传统习惯势力的顽强的保存者、卫护者。从社会存在方面（小生产者的散漫狭窄的生产生活环境和地位）和社会意识方面（宗教传统的残存），小生产者都易于产生一个拥有绝对权威的人格神来作为最高主宰的幻想。“兼相爱交相利”、“赖其力者生”等等社会原则和政治理想，必须依存于建立这样一个绝对服从和信仰的基石、动力和标准，才有可能得到实行。

所以，尽管以现实功利为基础，墨子的社会政治原则并不建立在近代个人之间的平等契约论的原理之上，而是建立在每个人都必须服从人格神主宰的基础之上。也就是说，世间法度不是由人协商而确立的，它来自上天，从而必须服从。这即是“天志”“天意”。

……顺天之意，谓之善刑信，反天之意，谓之不善刑政，故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁。……天之意，不可不顺也，顺天之意者，义之法也。[①]

天子有善，天能赏之；天子有过，天能罚之；天子赏罚不当，听狱不中，天下疾病祸福，霜落不时，天子必且……祷祠祈福于天……是故义者，不自愚且贱者出，必自贵且知者出，曰谁为知？天为知。[②]

轨范、规程、原则、法度如兼爱、非攻、仁义、节用等等，都不是“愚且贱者”的下层人民即老百姓所能规定，它来自比天子还更“贵且知者”——作为人格神的“天”。小生产劳动者总是把自己的意愿欲望折射到天上，希望有一个公平正直的主宰来统治世界和制约贵族，自己也好匍匐在这个构造出来的主宰面前而献出一切。墨子的“强力”、“兼爱”引不出近代的个人主义，反而要由一个宗教人格神来颁布执行，相当鲜明地体现了这一特征。

因此，尽管如何强调自力、非命，却仍然不能由人掌握自己的命运，确定和监督自己的法度、刑政、制度以及善恶等，而必须委托和依赖“贵且知”的上帝鬼神：“今若使天下之人，偕若鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉？”“故古圣王治天下也，故必先鬼神而后人”[③]。“鬼神之明，智于圣人，犹聪耳明目之于聋瞽”[④]，要求“……一天下之和，总四海之内焉，率天下之百姓以农，臣事上帝山川鬼

---

① 《墨子·天志中》。
② 《墨子·天志下》。
③ 《墨子·明鬼下》。
④ 《墨子·耕柱》。

神。”[1] 这比起儒家“子不语怪力乱神”,“未能事人焉能事鬼”,强调人本身的独立价值和优先地位,显然就落后多了。这种落后又正是小生产劳动者与拥有文化成果的统治者之间的差异所造成的。

墨子在政治上的“尚同”也如此。“尚同”是要求统一意志,统一观念,统一行动。统一于谁?统一于“上”,即统一于“卿长”、“国君”、“天子”和“天”。“卿长之所是,必皆是之;卿长之所非,必皆非之”;“国君之所是,必皆是之;国君之所非,必皆非之”;“天子之所是,必皆是之;天子之所非,必皆非之”[2]。总之,一卿一国和天下都必须统一于一个最高统治者。这样,“治天下之国,如治一家;使天下之民,如使一夫”[3]。可见,正如要求宗教上的人格神来统治精神一样,在政治上所要求的便相应是绝对专制的统治者。

总之,一方面要求举贤任能,另方面强调尚同服从;一方面追求兼爱、平均,另方面主张专制统治;一方面强调“强力”、“非命”,另方面尊尚鬼神、“天志”——这看来似乎有些矛盾,却相当典型地表现了作为分散、脆弱的小生产劳动者的双重性格。因之,所谓“千里万里,一家一人”,既可以是社会理想上的博爱乌托邦,也可以是政治主张上的现实专制制度;既可以是在生活经验基础上的清醒的积极态度,也可以是沉溺在宗教观念中的醉醺醺的狂热精神。实际上,是两者兼而有之。

“非命”“节用”(重视生产),“交利”“兼爱”(乐园空想)和“天志”“尚同”(宗教专制),就这样构成墨子思想体系三大支柱。这三大支柱是相互渗透、很难分割的。它有着剥削阶级所缺乏的重视

---

① 《墨子·非攻下》。
② 《墨子·尚同上》。
③ 《墨子·尚同下》。

劳动和讲求互爱的光辉观点;但从整体说,却并不符合社会发展的客观趋向,历史的二律背反的进程使它陷入了尴尬的可悲境地。小生产劳动者在漫长的历史时期始终处于被剥削被统治的地位,其思想体系的代表墨家也逐渐泯灭。墨子思想的主体没有取得当时和后世思想家们的呼应,相反,得到的是不断的讥评:

……墨子兼爱,是无父也,无君无父,是禽兽也。[①]

其生也勤,其死也薄,其道大觳。使人忧,使人悲,其行难为也。恐其不可以为圣人之道,反天下之心,天下不堪……其去王也远矣。[②]

墨子蔽于用而不知文[③]。墨子有见于齐,无见于畸……有齐而无畸,则政令不施[④]。墨子大有天下,小有一国,将蹙然衣粗食恶,忧戚而非乐,若是则瘠,瘠则不足欲,不足欲则赏不行……。[⑤]

墨者俭而难遵……使天下法若此,则尊卑无别也。夫世异时移,事业不必同。[⑥]

其中特别是荀子,站在正开拓着自己的经济政治事业、有着扩大生产的广阔眼界的统治阶级立场,指出只要"善治",粮食、水果、蔬菜、肉食……都可以足够吃的,衣亦然。"财货浑浑如泉源,汸汸如河海……夫天下何患乎不足也","夫有余不足非天下之公

---

① 《孟子·滕文公上》。
② 《庄子·天下》。
③ 《荀子·解蔽》。
④ 《荀子·天论》。
⑤ 《荀子·富国》。
⑥ 《史记·太史公自序》。

患也,特墨子之私忧过计也"①。因之统治者就应该用盛乐、美色、甘食等等来享受、装饰和威严自己,"知夫为人主上者不美不饰之不足以一民也,不富不厚之不足以管下也,不威不强之不足以禁暴除悍也。故必将撞大钟、击鸣鼓、吹笙竽、弹琴瑟以塞其耳,必将錭琢刻镂黼黻文章以塞其目,必将刍豢稻粱、五味芬芳以塞其口……"② 也就是说,统治者与被统治者、富贵与贫贱,必须有享受上和衣食住行上的差别,而不能像墨子所主张的均等消费、拉平齐一③,节俭倒退,那样就反而会使天下"贫且乱","尚俭而弥贫,非斗而日争"④,这鲜明地显示了处于上升阶段的剥削统治阶级有增进生产提高生活远为开阔的眼界和气概;无论在理论上或实际上,它都更符合历史的需要。

二　墨家思想并未消失

秦汉以来,墨家作为思想体系和学派逐渐消失无闻,并且此后再也没有出现过相类似的独立学说、思潮或派别。这大概是由于,尽管作为小生产劳动者的手工匠作和农民仍大量地长期地存在,但已经没有像氏族结构彻底瓦解的春秋战国时代那种自由的社会环境和自由的意识气氛。特别在独尊儒术以及后来佛教东来之后,小生产劳动者文化落后,见闻闭塞,经年累月束缚在自己的狭小天地内,一般便受着社会统治意识的控制和支配,很难从自身中再产生像墨子这样的思想家或思潮、学派。

---

① 《荀子·富国》。
② 同上。
③ 尽管墨子也承认并也以"富贵爵禄"来引诱人,如说"爵位不高则民不敬也,蓄禄不厚则民不信也"(《尚贤中》)等等,但这不构成墨子的思想主体。
④ 《荀子·富国》。

因之，只有在社会发生大分裂，即阶级对抗非常激烈、要求明确区分阶级界限的斗争时刻，那些力图表现本阶级独特利益、要求和理想的意识、思想、纲领、口号，才可能被突现出来和提上日程。这个时刻主要就是农民起义和农民战争。农民起义总是裹卷了各种手工匠作于其中，并且由于后者具有某种程度上的纪律、组织（如师徒、行业等）训练，使他们经常成为起义队伍的各方面的骨干或领袖。

中国历史上有频繁和巨大的农民起义和农民战争。虽然有关文献大都无存，已无法考察、了解它们的意识形态，而且由于大都是"铤而走险"、"官逼民反"，不一定能有条件和时间作真正的自觉思考或理论准备，然而，就在极不完全的挂一漏万的残存材料中，也仍然可以看出其中好些基本思想倒是与上述墨子思想有一脉相通之处的。[①]

最早的例子是陈胜的"帝王将相宁有种乎"的著名传说。它不一定有何深意可言，但与墨子所讲"官无常贵而民无终贱"，在思想特征上似乎是可以相通的。只是一个是在和平时期讲"尚贤"，认为从"贱人"中也可以举拔贤能；一个是在起义时期认为"贱人"也可以作将相以至帝王。它们在反对等级不能逾越和"富贵在天"的命定思想上，是同一种语言。又如，保存在《太平经》里的少数片断字句，像强调"天生人幸使其人人自有筋力，可以自衣食者"[②]，一再反对"或多智反欺不足者，或力强反欺弱者，或后生反欺老者，皆为逆，故天不久佑之"[③] 等等思想，也可以与墨子主张"强力""兼

---

① "我认为，中国农民战争的口号应溯源于战国末年墨侠一派下层宗教团体所提出的一条公法，即《吕氏春秋》所载，杀人者死，伤人者刑，墨者之法也……这一点似乎不大为从前的学者们所注意"（侯外庐：《我对中国社会史的研究》，《历史研究》1984年第3期）。但侯却把它解释为"要求人身权的旗帜"，这似乎是近代化的夸张而忽略了墨的本质特征。

② 《六罪十治诀》，见《太平经合校》第242页，中华书局，1960。

③ 《太平经钞辛部》，见《太平经合校》第695页。

爱"联系起来。[①] 尽管《太平经》早已成为统治阶级"惩恶扬善"、修道求仙的正统典籍，但这部道家汇集中的某些东西又确曾与农民起义（如张角）有关。

从历代农民起义、农民战争某些意识形态的共同特征看，例如几乎都以某种超自然的人格神（即"天意"）作为主宰、命令来支撑和证明起义的合理性和合法性，来组织队伍，统一意志，严格纪律。农民起义也常常是反贪官而拥戴"好官家"、"好皇帝"，以及一面讲求博爱、平等、共患难，另方面又承认甚至强调等级、上下的差别，与墨子的矛盾两面都有相通或相同之处。尽管农民起义大多打着道教、佛教的旗帜，并不理睬墨子，但这是因为他们并不知道墨子，而墨子本人也非神或佛。当然，在农民起义和农民战争中，某些基本观念比墨子思想要远为激进和彻底。例如进行大规模的杀戮，便不能讲"非攻"。例如提出平均土地或财富，也远非墨子思想所具有。汉代以来作为统治阶级意识的儒家也反对过分的贫富不均，也讲仁爱，也讲天命甚至制造谶纬"符命"来作为政权的"天授"依据，甚至也渗入农民起义中；但农民起义中的宗教信仰和博爱精神主要是当作统一意志、发动群众的行动纲领和组织力量，并直接地具体地落实在集团的战斗行动之中，与儒家讲的仍不相同，而毋宁说与墨家的特色相接近。

这种特色以最突出和最完备的形态出现在近代太平天国运动中。他们引进一位西方基督教的人格神作为主宰人间事物的最高权威；以"千年王国"作为建立世上天国的太平理想；正式提出"务使天下共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有饭同食，有衣同穿，

① 卿希泰："《太平经》的这些思想，乃是先秦墨家有关思想的继承和发展。……墨家学说乃是道教的思想渊源之一"（《中国道教思想史纲》第1卷第129—131页，四川人民出版社，1980），并参阅王明《道家和道教思想研究》，社科出版社，1984。

有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖”[①]的政治纲领；强调“天下多男子，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊妹之群”[②]的伦常博爱原则。总之，在同一个上帝面前，人们应该相爱而平均，共同劳动，各享所得，衣暖食饱，天下太平。这与墨子所说“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也……今天下无大小国，皆天之邑也，人无幼长贵贱，皆天下之臣也”[③]，基本精神不仍然相通么？当然，两千多年后的太平天国的思想、纲领和体系，比墨家远为急进、具体和完整；特别是在战争中，农民军队所要求的共患难的兼爱原则，要求强调斗争的非命思想，都极大地突出了。但是，曾经使得敌人也惊叹的“以人众为技，以敢死为技，以能耐劳苦忍饥渴为技……死者自死，渡者自渡，登者自登”[④]，不又仍然可以与“墨子服役者百八十人，皆可使赴汤蹈火，死不还踵”[⑤]，“以自苦为极”，“虽枯槁不舍”，相比拟么?！应该说，这种比拟的意义不在于任意选择外表现象的偶然相类，而在于它们共同体现着劳动者所具备的普遍阶级品格，而为上层社会所难能。另一方面，平等、博爱只是乌托邦，严格的等级制却是现实；太平天国特别在定都南京后的种种等级规定，专制统治、禁欲主义、禁商空想、迷信上帝……，也不无与墨子的天志、明鬼、节用、尚同等思想有类似之处。这种类似也不是偶然的外在现象。所以，尽管洪秀全的思想并不直接来自墨子，除了接受基督教传教士的宣传品外，他与儒家的关系更深，但重要的是精神实质。洪秀全和农民起义的思想并不直接来自墨子，却与墨家相通，更说明这种思想所具有的现实根基的深厚。这

① 《天朝田亩制度》。
② 《原道醒世训》。
③ 《墨子·法仪》。
④ 《贼情汇纂》。
⑤ 《淮南子·泰族训》。

精神实质恰恰在于作为广大下层劳动群众在意识形态中所显现出来的特色，它的优点与缺点，强处与软弱。

墨家不存在了，大规模的农民起义和农民战争也并不常有，但小生产劳动者却长期存在。这种社会基础使墨家的某些观念、行为以至组织形态，不但在一定程度和意义上表现在始终不断的下层秘密会社中，如讲义气，重然诺，行兼爱，“赴汤蹈火”，以及《水浒》上梁山英雄们那种遭压迫而共患难、称兄弟，排坐次则又讲身份、崇官职……，等等，而且还可以通过其他各种改变了的状态和途径比较间接地展现出来。因之关于墨子思想的继承、影响问题便十分复杂。

简单看来，也至少有两种情况。一种是被社会统治意识的主流所吸收消化。墨家的好些思想如功利、重力等，已经以不同方式渗入或溶合在法家和儒家思想中。特别由于儒墨两家原都以古代氏族传统为背景，他们对氏族制度这一社会体制和秩序都是基本肯定的，对人生世事、政治经济也都采取积极作为的态度，都讲父慈子孝，兄友弟恭，都讲任贤使能。只是一个从氏族贵族立场出发，所以强调等级差别，重视礼乐文化和个体价值，强调维护“周制”；一个从下层生产者出发，反对奢侈生活，抨击、排斥任何非生产性的消费，强调集体互助，幻想博爱世界，主张“行夏政”。但它们同道家彻底否定氏族制度，要求回到最古的动物式的世界里去，从而否定任何文明、秩序，对人生世事采取虚无消极的态度，则大不相同。也与以后单纯代表统治阶级利益的法家，以传播某些科技文化或贩卖政治策略为特色的、飘浮在上层而没有自己切实的现实根基的名家、阴阳家、纵横家等等，很不相同。所以诚如汪中所说，墨子“其在九流之中，惟儒足与之相抗，自余诸子，皆非其

比"[1]。既然有上述这些共同基础和特征，儒家也用不着花多大气力，便不留痕迹地吸收了所可以容纳的墨子中的许多思想和观念。韩愈说：

> 儒讥墨，以尚同兼爱尚贤明鬼，而孔子畏大人，居是邦不非其大夫；春秋讥专臣，不尚同哉？孔子泛爱亲仁以博施济众为圣，不兼爱哉？孔子贤贤，以四科进褒弟子，疾没世而名不称，不尚贤哉？孔子祭如在，讥祭如不祭者，不明鬼哉？儒墨同是尧舜，同非桀纣，同修身正心以治天下国家，奚不相悦如是哉……。孔子必用墨子，墨子必用孔子。[2]

韩愈是以"卫道者"即捍卫儒家孔孟之道、力排佛教异端而著称的，却居然这样对待墨子，不奇怪吗？当然韩愈是大大地夸张了孔墨的共同处，并且也不敢提及墨子的非乐、节葬等直接与儒家相冲突的东西。但由于孔墨毕竟有某些共同的现实基础，所以如"尚贤"、"节用"、"非攻"以及"兼爱"、"尚同"等，就都比较容易地与儒家学说相沟通，就是"天志"、"明鬼"与儒家(例如董仲舒)也可以找到共同处。因为这些是农业小生产国家中无论上下层都大体可以接受的东西。只是由于阶级的差异，这种吸收接近又仍有一定的限度。韩愈的"博爱之谓仁"仍不等于墨子的兼爱，不过是在儒家亲亲尊尊、爱有差等的基础上的某种扩大而已。至于墨家那些"侵差等"、"有见于齐"、"欲使君臣上下同劳苦"的平均思想和反文化的苦行思想，则为社会上层代表的儒家所当然拒绝。

比较起来，更有意思的倒是，墨家中某些越出正统儒家接受限

---

① 汪中:《述学·墨子序》。

② 《韩昌黎集·读墨子》。

度或为正统儒家所排斥、拒绝的东西，却又有时在儒学“异端”人物身上出现。也正因为这些人物、思想显现出这些非正统儒学所能容纳的东西，它们也就构成了“异端”，从而这“异端”的意义也正在于它们曲折地反映了小生产劳动者们的观点、思想、情绪或倾向。这就是本文所认为更值得注意的另一种情况。

颜元是一个例子。颜元号习斋，他最强调的就是一个“习”字。这个“习”不是正统儒学所重视的文化学习，而更多是指向实际操作等体力活动和技艺训练。“习斋之学，其本在忍嗜欲，苦筋力，以勤家而养亲，而以其余习六艺，讲世务…”① 颜元自己便是参加农业劳动而有亲身体验的：“吾用力农事，不遑食寝，邪忘之念，亦不自起”。他要用这种体力劳动（包括各种需要体力活动的技艺训练）来改造儒宗理学。他处处强调，任何事都要“亲自下手一番”，“吾辈只向习行上做工夫，不可向言语文字上着力”②；“读书愈多愈惑，审事机愈无识，办经济愈无力”③；“读书人便愚，多读更愚”，“以多读为学，圣人之学所以亡也”④。颜元这种强调实际操作的经验论，的确很容易令人想起墨子。墨子就也讲过“士虽有学而行为本焉”⑤，“言必信，行必果，使言行之合，犹合符节也，无言而不行也”⑥ 等等。无怪乎一些哲学史家认为，“颜元的实征的知识论，在表面上看来好像是儒学，而实际上则是墨子学术的复

---

① 方苞：《方望溪集·李刚主墓志铭》。
② 《颜习斋先生言行录·卷下·王次亭第12》。
③ 颜元：《朱子语类评》。颜的读书愚蠢论有一定道理，特别是他本是针对宋明理学的巨大弊病而言。
④ 颜元：《四书正误》卷2。
⑤ 《墨子·修身》。
⑥ 《墨子·兼爱下》，可对照儒家“言必信，行必果，硁硁然，小人哉”（《论语·子路》）。

活”。[1]

在社会思想上，颜元坚决反对重义轻利，认为“以义为利，圣贤平正道理也。……义中之利，君子所贵也。后儒乃云正其谊不谋其利，过矣”[2]，“世有耕种而不谋收获者乎？世有荷网持钩而不计得鱼者乎？”[3] 这也正是从生产活动的物质实际出发，与墨子把仁义、兼爱等伦理原则、道德规范放在现实功利生活的基础之上，又是很相似的。

颜元特别强调礼仪，使它具有神圣的准宗教性质。颜元平均土地的思想，如“岂不思天地间田，宜天地间人共享之，……为父母者，使一子富而诸子贫，可乎”[4] 等等，也与墨子的宗教信仰和兼爱空想有相通处。所以颜元的主习主动、强调实用、主张复古、提倡均约、激烈抨击空谈性理的宋明理学，使他在十七八世纪中国民族民主思潮中另具一种风貌殊色。他既不是王夫之、顾炎武等带有总结性的正统理学儒宗，也不是黄宗羲，唐甄、戴震等人带有近代气息的启蒙思想，而是有点泥古不化、眼光狭窄、执着于直接经验和实用价值却又勤劳苦作、孳孳不息的具有小生产劳动者特征的理论意识。他的理论、实践和学派也和墨子一样，并没流行多久就告结束。“颜李之力行派陈义甚高，然未免如庄子评墨子所云其道大觳，恐天下不堪”；“元道太刻苦，类墨氏，传者卒稀，非久遂中绝”[5]。

……

时间又过去了一二百年，墨子在近代中国再一次被重新发现。

---

① 侯外庐：《中国思想通史》第5卷第374页，人民出版社，1980。

② 颜元：《四书正误》卷1。

③ 《颜习斋先生言行录·卷下·教及门14》。

④ 《存治编·井田》。

⑤ 梁启超：《清代学术概论》。

《民报》第一期撇开孔孟老庄，把墨子捧为“平等博爱”的中国宗师，刊登了臆想的墨子画像。连梁启超在《新民丛报》上也呼喊“杨学（指杨朱为己）遂亡中国，今欲救亡，厥惟学墨”[①]。当时及以后，从各种不同角度治墨家墨学和服膺墨子者盛极一时，从清末附会声光电化来解墨学到孙诒让的力作《墨子闲诂》，直到无产阶级革命家的“墨者杜老”[②]（杜守素），近代许多重要学者都有关于墨子的论述；而颁发给墨子的“伟大的平民思想家”、“劳动阶级的哲学代表”之类的美称也络绎不绝，以至有人称之为“墨学之复兴”[③]。几乎在同一时期，颜元也被推崇了起来。颜李学的复兴当然不可能有墨学的声势，然而自章太炎《訄书》中尊颜，颜元被推到继荀子而后的大师的空前地位后，北洋军阀时期徐世昌也大崇颜李学。杜威来华，许多人又把颜元捧比为实用主义。近几十年的众多研究论著，也都大赞颜为唯物主义哲学家，等等。但很少有论著着重评论颜元思想中上述那种二重性特色的，特别是很少注意颜元思想的落后面。杜维明的文章提出了颜元地居僻乡，无史地时事知识（不及顾、黄、王远甚），将礼仪宗教化，因之其倾向并非革命和科学的，而毋宁说是保守的等论点，比好些论著更如实地描述了颜的本来面目[④]。但杜文也仍然没有指出所有这些思想特征何所由来，没有揭示它的现实根基，即中国小生产劳动者的历史特色。我以为指出这一根基和特色是重要的，所以特地在本文中把他与墨子联系起来，把它们看作是中国思想史上一种重要的倾向或线索。尽管颜元是以孔子真传自命的理学家。

---

① 《子墨子学说》。

② 见郭沫若：《十批判书》后记。

③ 方授楚：《墨学源流》。

④ Tu Wei－ming："Yen Yuan：From Inner Extperience to Lived Concre-teness"，见杜著《Humanity and Self－Cultivation》，P. 186－215，Asian Hamanities Press，Berkeley，1979.

之所以要由墨子而谈及这些，乃因为墨学以及颜元在近代突然兴起，非常吃香，是一种颇具深意的现象。当然，崇墨捧颜中有各种不同的背景、内容和意义。例如把墨学误解为近代的平等博爱主义等等。但其中最值得注意的却是，它与近代民粹主义有否思想血缘关系的问题。在中国近代以至今日，我以为，始终有一股以农民小生产者为现实基础的民粹主义思潮的暗流在活跃着。由于世界历史条件的差异（例如马克思主义在俄国战胜民粹主义等等），中国的民粹主义思潮不能像俄国那样经历独立的发展过程，从而具有完整的系统理论、明确的政治纲领、具体的团体组织和实际的社会行动，例如不像俄国民粹主义曾掀起"到民间去"的知识分子下乡运动，但这种思潮仍然是或明或暗地、强有力地渗入和影响着中国近代政治和思想舞台，特别是在与农村有较深关系的知识分子或具有农民气质的思想家政治家身上自觉或不自觉地表现出来，甚至也可以渗入马克思主义的革命家们的思想深处。

我在《中国近代思想史论》一书的一些论文中曾经强调指出过这一点，并特别提出了章太炎，作为比较典型的例证。按照列宁的著名提法，民粹主义的最大特征在于反映了宗法农民反对和要求避免资本主义的前途。他们站在根基深厚但注定没有前途的小生产者立场来反对和抨击资本主义。他们反对剥削、压迫，反对资本主义的经济、政治、思想、文化、生活享受和奢侈风习，而经常把小生产者的劳动、道德、宗教作为抵制和对抗它们、作为唾弃和取缔"腐败"的现代文明的武器。他们的社会理想经常是平均主义的乌托邦，他们的认识论经常是狭隘的实用经验论：强调亲知、"践履"、力行、吃苦，而轻视甚至反对间接知识、抽

象思辨、读书、理论……。[1] 章太炎憎恶资本主义而宁愿保持旧时代的"原始的圆满"，主张"用宗教发起信心，增进国民的道德"，反对现代化的经济发展，反对资产阶级代议政治，提出虚无主义的解脱空想……，便具有代表性。尽管从墨子到颜元到章太炎，在外表上缺少联系，例如章太炎就并不一定喜欢墨子（见《菿汉微言》），但重要的是它们很可能具有内在的深刻关系。而且，远不只是章太炎，还有其他好些人，从伟大的革命家到著名的保守派（如梁漱溟，虽然梁也反墨），在思想中都可以在不同程度和不同意义上具有这一特色（尽管其具体内容、作用、性质可以大不一样）。其实，这也正是中国这个以悠久而庞大的小生产劳动者为基础和以农民革命为特征的国度所必然要出现的思想现象，并不足奇怪。

但是，中国近代这种站在小生产立场上反对现代文明的思想或思潮，经常以不同方式或表现或爆发出来，具有强烈的力量，得到广泛的响应，在好些人头脑中引起共鸣，这一点却是不容忽视的。它对中国走向现代化并非有利并经常成为近代启蒙的阻力或对抗。当代农民和手工业者已在突破小生产者在经济上的局限，在走向现代生活和生产，在改变着自己；如何在思想上相应地自觉分析和对待这一有重要传统根基的意识形态以至思维模式（如墨子三支柱构成的社会观念），分辨它的优缺点，例如既不因墨子信鬼神主专制就无视其作为劳动者优点的一面（郭沫若），也不因具有这一面而无视其作为小生产者的严重弱点的一面（许多论著），清醒地意识到它的两重性和这两个方面，而加以科学的探讨，便仍然是富有现实意义的思想史课题。从而，把古代墨子当作某种思想典型，放在历史的长河和现实基地中作为一个问

[1] "文化大革命"的好些理论和实践把这一方面推到了极端。

题提出来，该不会被看作是牵强附会的任意胡诌吧。不知读者们以为如何？

（原载《学习与思考》1984 年
第 5 期，原题《墨子论稿》）

孙老韩合说

一　兵家辩证法特色
二　《老子》三层
三　所谓"益人神智"

传言十年前毛泽东说过,《老子》[1] 是一部兵书。前人也有此论议。唐代王真说,"五千之言……未尝有一章不属意于兵也"[2]。苏辙说"……此几于用智也,与管仲、孙武何异?"[3]王夫之说,"言兵者师之","持机械变诈以徼幸之祖也"。[4] 章太炎说它"约《金版》《六韬》之旨。"[5] 我的看法是,《老子》本身并不一定就是讲兵的书,但它与兵家有密切关系。这关系主要又不在后世善兵者如何经常运用它,而在它的思想来源可能与兵家有

---

① 本文所谈均指《老子》一书。此书著者及成书年代,本文不讨论,暂采春秋末年说。

② 《道德真经论兵要义述·叙表》,此书迂腐不堪,实无足观者。

③ 《老子解卷 2》,苏辙因为要搞儒老合一,挤老子为"圣人",所以又说:"圣人之于世俗,其迹因具相似者也,圣人乘理而世俗用智"。(同上书)

④ 《宋论·神宗》。

⑤ 《馗书·儒道》。

关。《老子》是由兵家的现实经验加上对历史的观察、领悟概括而为政治——哲学理论的。其后更直接衍化为政治统治的权谋策略(韩非)。这是中国古代思想中一条重要线索。之所以重要，一方面在于它对中国专制政治起了长远影响；同时也由于，贯串在这条线索中对待人生世事的那种极端“清醒冷静的理知态度”①，给中国民族留有不可磨灭的痕迹，是中国文化心理结构中的一种重要的组成因素。

一 兵家辩证法特色

在《美的历程》中，我曾认为，中国自新石器时代中期以来，充满了极为频繁、巨大、复杂的战争。“自剥林木而来，何日而无战？大昊之难，七十战而后济；黄帝之难，五十二战而后济；少昊之难，四十八战而后济；昆吾之战，五十战而后济。”② 为史籍所承认的黄炎之战、黄帝蚩尤之战，不过是其中规模最大具有决定性意义的几次而已。中国兵书那么早就如此成熟和发达，几千年后仍有借鉴价值，正由于它们是以这种长期的、繁复的、剧烈的战争的现实经验为基础。谈《孙子兵法》的论著已经有不少了，本文注意的只是表现在兵家思想里的理性态度。

什么是这种特定的理性态度呢？

第一，是一切以现实利害为依据，反对用任何情感上的喜怒爱憎和任何观念上的鬼神“天意”，来替代或影响理知的判断和谋划：

主不可以怒而兴师，将不可以愠而致战；合于利而动，不

① 拙作《孔子再评价》，其中说“无论孟、荀、庄、韩”而未提老，因老与孔学大抵无关，而以自己的独特方式表现了这一态度。

② 罗泌：《路史·前纪》卷5。

合于利而止，怒可以复喜，愠可以复悦，亡国不可以复存，死者不可以复生。故明君慎之，良将警之……。[1]

明君贤将，所以动而胜人，成功出于众者，先知也。先知者不可取于鬼神，不可象于事(指作类比推测)，不可验于度(指证验于天象)，必取于人，知敌之情者也。[2]

只有在战争中，只有在谋划战争、制定战略、判断战局、选择战机、采用战术中，才能把人的这种高度清醒、冷静的理知态度发挥到充分的程度，才能把它的巨大价值最鲜明地表现出来。因为任何情感(喜怒)的干预，任何迷信的观念，任何非理性东西的主宰，都可以立竿见影，顷刻覆灭，造成不可挽回的生死存亡的严重后果。必须"先计而后战"，如果凭感情办事，听神灵指挥，可以导致亡国灭族，这是极端危险的。所以，《孙子兵法》一开头就说，"兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。"[3] **这一特点在一般日常生活和任何其他领域中是没有或比较少见的。**

第二，必须非常具体地观察、了解和分析各种现实现象，重视经验。作战要考虑人事、天时、地利。天时包括季节、气候、昼夜、冷暖变化……；地利包括高下、远近、险易、广狭……等等；人事包括将领、法令、士兵、技械、军需等等。并且，不但要"知己"，而且要"知彼"，"知吾卒之可以击，而不知敌之不可击，胜之半也；知敌之可击，而不知吾卒之不可击，胜之半也；知敌之可击，知吾卒之可以击，而不知地形之不可以战，胜之半也。"[4] "兵无常势，水无常形，

---

① 《孙子兵法·火攻》。
② 《孙子兵法·用间》。
③ 《孙子兵法·计》。
④ 《孙子兵法·地形》。

能因敌变化而取胜者，谓之神。”[①] 总之，全面地具体地了解实际情况，重视现实形势，在战争中有极重要的意义。纸上谈兵为兵家大忌。在战争中不容许搞空中楼阁的思辨遐想和不解决问题的空洞议论。思维的具体现实性和实用性的重要，在这里比任何其他地方都更为突出。

第三，在这种对现实经验和具体情况的观察、了解、分析中，要迅速地从纷繁复杂的错综现象中发现和抓住与战争有关的本质或关键。其中包括要善于鉴别假象，不为外在的表面现象所迷惑：

> 敌近而静者，恃其险也。远而挑战者，欲人之进也。……[②]
>
> 众树动者，来也。众草多障者，疑也。鸟起者，伏也。兽骇者，覆也。……[③]

这是由某种经验现象而看出有关交战利害的关键，所以它重视的不是现象的罗列，而是抓住某些现象迅速推断到有关本质。

> 兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用。近而示之远，远而示之近。……[④]
>
> 辞卑而益备者，进也；辞强而进驱者，退也。……无约而请和者，谋也；奔走而陈兵车者，期也。半进半退者，诱也。[⑤]

这就是注意现象与本质之间的差异与矛盾。这种情况在日常

---

① 《孙子兵法·虚实》。
② 《孙子兵法·行军》。
③ 同上。
④ 《孙子兵法·计》。
⑤ 《孙子兵法·行军》。

生活和一般经验中也都存在，但认识它们的极端重要性和严重意义却只有在战争中才突出。否则，略不经心便可铸成大错，而毫厘之差便有千里之失。

也正因为此，古兵家在战争中所采取的思维方式就不只是单纯经验的归纳或单纯观念的演绎，而是以明确的主体活动和利害为目的，要求在周密具体、不动情感的观察、了解现实的基础上尽快舍弃许多次要的东西，避开繁琐的细部规定，突出而集中、迅速而明确地发现和抓住事物的要害所在；从而在具体注意繁杂众多现象的同时，却要求以一种概括性的二分法即抓住矛盾的思维方式来明确、迅速、直截了当地去分别事物、把握整体，以便作出抉择。所谓概括性的二分法的思维方式，就是用对立项的矛盾形式概括出事物的特征，便于迅速掌握住事物的本质。这就是《孙子兵法》中所提出的那许许多多相反而又相成的矛盾对立项，即敌我、和战、胜负、生死、利害、进退、强弱、攻守、动静、虚实、劳佚、饥饱、众寡、勇怯……等等。把任何一种形势、情况和事物分成这样的对立项而突出地把握住它们，用以指导和谋划主体的活动（即决定作战方案如或进或退、或攻或守等等）。这是一种非归纳非演绎所能替代的直观把握方式，是一种简化了的却非常有效的思维方式。在一般经验中，这种方式大都处在不自觉或隐蔽的状态中（如列维·斯特劳斯所分析的人类各民族神话所普遍具有的二分结构）。因为在日常生活中并不需要到处都自觉采用这种思维方式。是不必要把任何对象都加以二分法的认识或处理的。

正因为这种矛盾思维方式是来源于、产生于军事经验中，而不是来源或产生于论辩、语言中所发现的概念矛盾，所以它们本身也就与世俗生活一直保持着具体内容的现实联系，具有极大的经验丰富性。像《孙子兵法》里举出的那许多矛盾的对立项，就是非常具体的和多样化的。与生活经验紧密相连，它们是生活斗争的经

验性的概括，而不是语言辩论的思辨性的抽象。

第四，兵家的这种辩证思维既是主体在有关自己生死存亡切身利害的战斗实践中所获得和所要求的认识方式，上述一切观察、了解、分析、估量、考虑、决策便都是在主体（己方军队）的行为中来进行的。即使自然现象如“地形”也是从战争利害（“地利”）角度来着眼的。因之，客体在这里作为认识对象不是静观的而是与主体休戚相共的，是从主体的功利实用目的去把握的，客体不是作为与主体利害、行动相分离的恒常稳定的对象来作观察处理的。从而它不但重视对立项矛盾双方的依存、渗透，而且更重视它们之间的消长转化和如何主动运用它们：“乱生于治，怯生于勇，弱生于强。”[①] “……实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之，攻其无备，出其不意……。”[②] 总之，不只是描述、发现、了解、思索诸矛盾而已，而是在活动中去利用、展开矛盾，随具体的条件、情况而灵活的决定和变化主体的活动，不局限、拘泥、束缚于既定的或原有的认识框架。“五行无常胜，四时无常位”，只要能最后打败敌人，保存自己，便可以“涂有所不由，军有所不击，城有所不取，地有所不争，君命有所不受”。后世兵家也常说，“运用之妙，存乎一心”。所有这些，都不同于从对大自然的静观或从抽象思辨中所获得的矛盾观念和思维方式。

总起来说，我以为要真正了解中国古代辩证法，要了解为什么中国古代的辩证观念具有自己特定的形态，应该追溯到先秦兵家。兵家把原始社会的模糊、简单而神秘的对立项观念如昼夜、日月、男女即后世的阴阳观念多样化和世俗化了。它既摆脱了巫术宗教的神秘衣装，又不成为对自然、人事的纯客观记录，而形成一种在

---

① 《孙子兵法·势》。

② 《孙子兵法·计》。

主客体"谁吃掉谁"迅速变化着的行动中简化了的思维方式。它所具有的把握整体而具体实用，能动活动而冷静理知的根本特征，正是中国辩证思维的独特灵魂，使它不同于希腊的辩证法论辩术，而构成中国实用理性的一个重要方面。

在《孙子兵法》中，已经可以看到。它由军事讲到了、涉及了政治。军事本来就是政治斗争的一种特殊手段。《孙子兵法》相当明确地指出政治应该统帅军事。它在多处虽然是讲军事，实际已经超越了军事。例如那些非常著名的话：

> 是故百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。故上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城……。故善用兵者，屈人之兵，而非战也；拔人之城，而非攻也。……[1]

重筹划更重于作战本身，重政治更重于军事，重智谋更重于拼力量，重人事更重于天地鬼神，……以《孙子兵法》为代表的这种兵家思想已成为后世中国的思想传统。它在《老子》那里，便上升为哲学系统。这不是说《老子》一定是直接从孙子或兵家而来（有人还考证《孙子兵法》产生在战国，可能在《老子》之后），[2] 只是说《老子》哲学的基本观念可能与先秦的兵家思潮有关系。

---

① 《孙子兵法·谋攻》。

② 如齐思和《中国史探研·孙子兵法著作时代考》，中华书局，1981。

二 《老子》三层

《老子》是一本非常复杂、异义极多的书。如何细致鉴别其中的种种不同内容和方面及它们之间的繁复关系，将是一个艰难而重要的研究要点，远非本文所能论及。这里只从上述中国辩证思维特征这一角度提点初步看法。

《老子》确有多处直接讲兵。有些话好像就是《孙子兵法》的直接延伸：

> 将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。[①]
>
> 故善为士者不武。善战者不怒。善胜敌者不与……。[②]
>
> 用兵有言曰：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺……。[③]

于是，有学者认为，"下篇《德经》是直接论述军事战略战术并通过总结战争规律而引申出社会历史观和人生观的。其上篇《道经》则是对其兵略兵法思想给于理论上的概括并提高到宇宙观和世界观上给予论证。"[④] 这说法略嫌过头。《汉书·艺文志》说，"道家者流，盖出于史官，历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本，清虚自守，卑弱以自持，此君人南面之术也"。所以，似乎只能说，《老子》辩证法保存、吸取和发展了兵家的许多观念，而不能

---

① 《老子·第36章》。

② 《老子·第68章》。

③ 《老子·第69章》。

④ 唐尧《老子兵略概述》，《中国哲学史文集》第32页。吉林人民出版社，1980。

说，《老子》书的全部内容或主要论点就是讲军事斗争的。应如上述《艺文志》所指出，作为道家代表的《老子》与记录、思索、总结历史上的“成败、存亡、祸福、古今之道”相关。这个“道”不仅是军事，而更是政治。《老子》一书是对当时纷纷扰扰的军事政治斗争，和在这些频繁斗争中大量氏族邦国灭亡倾覆的历史经验的思考和概括。

思考的结果，军事辩证法变成了政治辩证法。孙子说，“凡战者，以正合，以奇胜”①，《老子》说，“以正治国，以奇用兵”。② 但《老子》实际上是把用兵的“奇”化为治国的“正”，把军事辩证法提升为“君人南面之术”——统治、管理国家的根本原则和方略。

由于这一提升，《老子》对兵家的辩证法就有保存，有变化，有发展。它基本上保存了上述兵家辩证法的那些特征，即它仍然是在主体活动和具体运用中的二分法直观思维方式。人们经常强调《老子》的消极无为，其实，《老子》一再讲“圣人”、“侯王”，是一种“以无事取天下”的积极的政治理论。所以它的辩证法在实质上并没有失去主体积极活动性的特征。只是它不是在瞬息万变的军事活动中，而毋宁是在较为久远的历史把握中获得和应用，从而具有静观的外在特征，好像是冷眼旁观似的。

《老子》把《孙子兵法》中所列举的军事活动中的那许多对立项（矛盾）进一步扩展到了自然现象和人事经验，诸如明昧、高下、长短、先后、直曲、美恶、宠辱、成缺、损益、巧拙、辩讷……等等③，使矛盾成为贯串事事物物的普遍性的共同原理。由于观察总结历史

---

① 《孙子兵法·势》。

② 《老子·第57章》。

③ 注意事物的对立项也是当时大变革社会中的一种思潮，《左传》《国语》多有这类记载。如晏婴曾说：“……清浊、大小、长短、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也。”（《左传·昭公20年》）等等。

经验，由于它的似乎是冷眼旁观的静观气质，使兵家的冷静理知不动情感的特色在这里更为突出，而终于提升为“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”，“失德而后仁”的基本哲学原理。朱熹说“老子心最毒”[1]，韩非说“仁者，谓其中心欣然爱人也，……生心之所不能已也”[2] 当然在摈斥之列。正是在这要害处，《老子》道家与以仁学为基础的孔学儒家区别开来，同样讲人的活动，兵家、道家重客观实际而不讲情感；儒家则以人的情感心理作为某种重要依据。章太炎说，“吾谓儒道之辨，当先其阴鸷，……行一不义，杀一不辜，虽得国可耻，儒道之辨，其扬榷在此耳。故周公诋齐国之政，而仲尼不称伊吕，抑有由也”[3]。在《老子》看来，天地的运行变化是没有也不需要情感的；“圣人”的统治，亦然。重要的只在于遵循客观的法则规律——“德”、“道”。

那么，什么是“德”、“道”？

“德”的原始含义究竟是什么，是一个迄今并不清楚而很值得研究的问题。“它的原义显然并非道德，而可能是各氏族的习惯法规。”（《孔子再评价》）最近也有人论证“德”原指拘执、捆缚奴隶以及征伐掠夺、占有财富，以后演化为等级秩序和天命伦理[4]。“德”在殷商卜辞及《尚书·盘庚》中虽多见，但作为一个主要观念和中心思想，是在姬周。周初再三强调“敬德”、“明德”，金文中多有“德”字。“帝”（殷商）在意识形态中的地位在周初已被结合天意与人事的“德”所取代[5]。“德”字在甲骨文中从直从行，与“循”字近（容庚

① 《朱子语类》卷137。

② 《韩非子·解老》。

③ 《馗书·儒道》。章太炎也强调了道家与兵家（阴谋、“诡道”）有关。

④ 温作峰《殷商奴隶主阶级德的观念》，《中国哲学》第8辑。

⑤ 参阅张光直《中国青铜器时代》，第307页，三联书店，1983。

说),“示行而视之之意”(闻一多说),《庄子·大宗师》有“以德为循”。[1] 我以为,“德”正是由此“循行”“遵循”的功能、规范义转而为实体性能义,最终变为心性要求义的。“德”在周初被提到极高位置,恐怕也与周公当时全面建立规范化的氏族制度有关。“德”逐渐由必需“循行”的习惯法规转义为品格要求。与此并行,“天”(卜辞中似少见)袭取了殷商的“帝”的位置,冲淡了人格神的严重主宰义。这都是殷周之际思想意识上的巨大变革,也是周公重大功绩所在而为孔子所称道不已的。可惜至今对此研究得还极为不足。

“德”似乎首先是一套行为,但不是一般的行为,主要是与以氏族部落首领为表率的祭祀、出征等重大政治行为。它与传统氏族部落的祖先祭祀活动的巫术礼仪紧密结合在一起,逐渐演变而成为维系氏族部落生存发展的一整套的社会规范、秩序、要求、习惯等非成文法规。周初突出“敬德”。“敬”,是要求恪守、服从,其中包含有谨慎、崇拜义,就因为这个“德”本与原始的巫术礼仪传统有关,与对神秘的祖先崇拜、与对“天意”、“天道”的信仰和观念有关。

周公以“制礼作乐”驰名后世,载入史册。王国维《殷周制度论》中曾强调周公建立嫡长制、分封制、祭祀制的巨大历史意义。这意义就是将尚在混乱中的“殷礼”作了重大的完备化、系统化、条理化、规范化,这也就是使这种“德”获有一整套的“礼”的形式仪范,树立和确定了以血缘宗族为纽带的“祭祀——社会——政治”的组织体制。这就是存“德”于“礼”。《礼记》:“圣立而将之以敬曰礼,礼之体长幼曰德。”[2]《大戴礼》:“明堂者,天法也。礼度者,

---

① 求是:《经史杂考》,《学习与思考》,1984年第5期。

② 《礼记·乡饮酒义》。

德法也。"[①] 直至春秋,"礼"、"德"、"敬"还经常交错使用,连在一起。与对"德"一样,对"礼"也强调要"敬"。"敬,礼之舆也,不敬则礼不行。"[②]

从以上或者可以略窥"德"的本源。"德"被了解为统治者的方术、品德以至被了解为道德,是远为后来的事情。但在《老子》中,"德"已主要是以后一种含义(特别是统治方术这层含义)被应用和讨论了,只是《老子》把这种统治方术提升到哲学的空前高度,正如它把前述兵家辩证法提到这个高度一样。

"上德不德"。"上德无为而无不为"。《老子》辩证法与兵家的重大不同和发展之外,便是提出了"无为"。"无为"也就是"上德"。就是说,连那些远古习惯规范之类的"德"也不必去刻意讲求和念念不忘。只有任社会、生活、人事、统治自自然然地存在,这才是"无为"、"上德",也就是"道"。"上德"、"无为"、"道"、"无"、"一"、"朴",是老子哲学的核心范畴。

它们有好几个层次的意思。首先是它的政治层含义。

先秦各派哲学基本上都是社会论的政治哲学。道家老学亦然。《老子》把兵家的军事斗争学上升为政治层次的"君人南面术",以为统治者的侯王"圣人"服务,这便是它的基础含义。所谓"无为"乃是一种"君道"[③]:君主必须"无为"才能"无不为",表面不管,实际却无所不管。否则,如果不是"无为",而是"有以为",统治

---

① 《大戴礼记·盛德》。

② 《左传·僖公33年》。

③ Herrlee G. Creel 曾统计《老子》书中共12次讲"无为",其中6次(即占一半)是有关统治的(《What is Taoism?》,第54页 Chicaga and London,1970)。Creel 分道家和静观的(Contemplative Taoism)、怀抱目的的即讲统治、治理方略的(Purposive Taoism)和求仙的(Hsien Taoism)三种,颇有见地,但关于《老子》时代甚晚,法道关系等论点则有误。

者不是处"无",而是占"有",那就被局限,就不可能总揽全局了。因为任何"有",尽管如何广大,总是有限定的、能穷尽的和暂时的,它只能是局部。只有"无"、"虚"、"道",表面上似乎只是某种空洞的逻辑否定或浑沌整体,实际上却恰恰优胜于、超越于任何"有"、"实"、"器"。因为它才是全体、根源、真理、存在。而这就正是君主所应处的无上位置,所应有的优越态度,所应采的统治方略。正如《韩非子·解老》所阐释:"凡德者,以无为集,以无欲成,以不思安,以不用固。为之欲之,则德无舍,德无舍则不全。"并且,与《孙子兵法》中的"能而示之不能,用而示之不用"的兵家"诡道"一脉相承,《老子》大讲的"大成若缺","大盈若冲","大直若屈,大巧若拙,大辩若讷"等等。其中的"若"便也可释作"好像"。所以有人认为"实质便不外一个装字"①,"以为后世阴谋者法"②。后代各个层次的统治者、政治家,甚至普通人都从这里学到了不少处世的学问:从"韬晦"、"装蒜"到"以退为进"、"以守为攻"等等。《老子》把军事斗争中的对立项抽象化和普遍化了,但又未失去其具体的可应用性。而且,它在社会生活的实用性和适应范围是空前地被扩大了。

《老子》辩证法中另一突出特点是,在对立项的列举中,特别重视"柔"、"弱"、"贱"的一方。这就是著名的"守柔曰强"的思想。《老子》再三强调:"弱也者,道之用也";"侯王无以贵高,将恐蹶";"兵强则灭,木强则折";"故必贵而以贱为本,必高而以下为基";"天下之至柔,驰骋于天下之至坚"等等。这除了教导统治者要谦虚谨慎、重视基础("圣人无心,以百姓之心为心")之外,主要是要人们注意到只有处于"柔"、"弱"的一方,才永远不会被战胜。这就是说,不但不要过分地暴露了自己的才能、力量和优势,要善于隐

① 张舜徽《周秦道论发微》第12页,中华书局,1982。

② 章太炎《訄书·儒道》。

藏优势或强大，而且不要去竞赛或争夺那种强大。要"守雌"、"贵柔"、"知足"，这样就能保持住自己，就能持久而有韧性，就能战胜对方而不会被转化掉。这一观念在总结世事经验，开启人生智慧上曾起过作用。从"老子不为天下先"、"先让一步然后还手"到"哀兵必胜"、"宁受胯下之辱"、"君子报仇十年不晚"等等，在忍让和委屈中以求得生存的可能和积蓄力量，用以夺取最后的胜利。这也属于中国的智慧。它仍然承续了不动情感、清醒冷静的理知态度和不失主体活动的特征，以服务于家族、邦国和个体的生存。它不是明晰思辨的概念辩证法，而是维护生存的生活辩证法。但是，《老子》这种保持生存避免转化的政治辩证法和生活艺术，又有其深刻的社会根基。

《老子》似乎满怀恐惧和慨叹在总结着历史上的"成败、存亡、祸福、古今之道"："长治久安"的氏族社会的远古传统正在迅速崩毁，许多邦国在剧烈争夺，许多在争夺之中变得强大，然后又很快地失败和覆灭了。"金玉满堂，莫之能守"。那么，应该怎么办？正如儒墨各家均道尧舜，企图以美好的古代回想作为救治当世的良方一样，《老子》所追求、称道、幻想的理想社会，则是比孔墨理想更为古远的"小国寡民"的原始时期①："……有舟车，无所乘之；有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之"，"绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有"。在这种社会里，一切任其"自然"，人像动物式地生存和生活，浑浑噩噩，无知无欲，没有任何追求向往。"罪莫大于可欲"，"祸莫大于不知足"。一切人为的进步：从文字技艺到各种文明都在废弃之列。这正是处于危亡阶段的氏族贵族把往古回忆作为理想画图来救命的表现。在那个远古社会里，一切确乎是相对地平静、安宁、缓慢和柔弱的。"邻国相

① 这可能与传说中老子来自南方(原始民族比中原延续保持得远为长久)有关。

望”,而并不相侵,也不相交通,“民至老死不相往来”。大家都不发展得“过分”,相安无事,没有拚死的争夺和不断的毁灭……。

《老子》的“无为”思想有这样一层社会论的含义在。这方面,过去哲学史著作中讲得很多,不再重复。近年有些论著则似乎完全否认这一方面,或强调《老子》只是“君人南面术”,或强调“无为”为“无违”,从而在社会论上是积极的,这都太简单化了。在《老子》那里,“无为”、“守雌”是积极的政治哲学,即君主统治方术。但这种积极的政治层含义又恰恰是以其消极的社会层含义为基础和根源的。我们很难承认大开历史倒车、主张连文字和任何技术都完全取消的社会理想还能是“积极的和进步的”。庄子继承发挥了这种社会理想,但庄子已不是社会论政治哲学。韩非等法家以及汉初道家继承发挥的则主要是作为“君人南面术”的“无为”政治哲学,并改变了《老子》原有的社会层含义,在一个时期内服务于新兴统治阶级,那倒的确曾经是积极的和进步的了。

问题是复杂的。要注意《老子》中政治论和社会论不同层次的差异、区分和矛盾以及它们之间的联系与渗透。

然而,《老子》的特点毕竟在于,它把社会论和政治论提升为具有形而上性质的思辨哲学[①]。这主要表现在“道”这个范畴上。如果说,“德”——“无为”是《老子》的政治社会理论;那么“道”——“无名”,则是《老子》的哲学本体。本来,有关“天道”的观念在中国古代由来久远,但在《老子》这里终于得到了一种哲学性质的净化或纯粹化。而这正是《老子》之所以为《老子》。今本改“德”“道”次序为“道德”,也以此故。“道可道,非常道……”,那是多么“玄妙”的哲理啊。鄙视东方文化的黑格尔也得承认它属于哲学。

---

① 也有人认为:《老子》是挂在老聃名下的道家思潮的某种合集(D. C. Luu,《Lao Tzu Tao Te Ching. Introduction》,Peuguin Classics,1963),所以有多种内容。

"反者道之动"。这句话大概最简要地概括了《老子》的"道"的主要内容,即在运动中相反相成的对立项相互转化。这个兵家本就有之的辩证法观念在这里净化为这个"道"的总规律了。"道"是总规律,是最高的真理,也是最真实的存在。这三者(规律、真理、存在)在《老子》中是混为一体不可区分的。正因为这样,便不可能用任何有限的概念、语言来界定"道"、表达"道"和说明"道"。一落言筌,便成有限,便不是那个无限整体和绝对真理了。所以说"吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大"。《老子》强调的是不能用有限的语言、见闻、经验去限定、界说和规范"道",而不是强调"道"是超感知超认识的实体。说"道"是"一"、是"朴"、是"惟恍惟惚"等等,也是这个意思。在古代思想家那里,经常可以看到规律、功能与实体、存在两个方面尚未明确分开的现象,这两者(功能与实体,规律与存在)对他们来说,乃是一种统一整体的直观把握。正因为实体与功能、存在与规律混为一体,于是就显出种种泛神论、物活论等超经验超感性的神秘色彩。今日关于《老子》是唯物主义唯心主义的多余争论,原因之一恐怕是对古代哲学这一特征注意不够。

同时,《老子》的"道"并不像时下哲学史所认为的那样,是对自然现象的观察、概括。《老子》中"飘风不终朝,骤雨不终日","天地尚不能久"等等,不过是借自然以明人事而已,并非对自然知识的真正研究或总结。所谓"有物混成,先天地生","惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物"等等,也只是强调"道"对"象"、"物"、"天地"的优先地位。而这种所谓优先,并不一定是时间性的,《老子》并未有意于讲宇宙发生论(这正是先秦《老子》与汉代《淮南子》的差别所在)。如果把《老子》辩证法看作似乎是对自然、宇宙规律的探讨和概括,我以为便恰恰忽视了作为它的真正立足点和根源地的社会斗争和人事经验。正是这种根源地和立足点使先秦哲学不同于希腊哲学。希腊的"辩证法"一词本就与论辩直接有关,而希

腊各派哲学对自然的探究也是非常突出的。在哲学的起源上，中西恐即有其差异。一般人常说西方的哲学在"爱智"，中国的哲学是"闻道"，也有一定道理。中国的辩证法以至宇宙论总不离开人的活动，"常无欲以观其妙，常有欲以观其徼"，也可以说是"排除目的性以认识道的本身"，"保持目的性以观察道的作用"，而这两者却实际是同一的，不过暂时的名称有异而已。这把这种辩证法的体用一源、不离人事的特征概括得很清楚。尽管表面看来，《老子》的"道"是与人无干的客观律则，其实只是与人的情感无关，而并非与人的活动无关。《老子》哲学层的辩证法正只是他的政治层社会层的军事政治历史社会思想的提升罢了。

如前所说，中国辩证法的对立项是具体经验的，即使到《老子》这样高度抽象的哲学里，也仍然保留着这一特征。《老子》尽管把矛盾转化的普遍性提扬为"视之不见，听之不闻，搏之不得"的"道"，却仍然强调只有"守雌"、"贵柔"、"致虚极，守静笃"才能得"道"，即在对立项矛盾双方中仍然非常经验具体地执着和肯定一方。这就是说，矛盾始终没有完全脱开它们的具体经验性质，不是纯逻辑的形式抽象。《易传》也是这样，只是它所执着、肯定的是另一方，即刚、阳、"自强不息"罢了[①]。它们的共同点都恰恰在于把辩证法与特定的社会生活、秩序、规范、要求密切联系结合起来，以作为治国平天下即进行政治统治的普遍性规律。可见，从总体看，辩证法在这里的重要性仍然是在主体的具体人事活动和经验运用中。后世人们从《老子》辩证法里获得的，也并非对自然的认识，或思维的精确，或神意的会通，而主要仍然是生活的智慧。只是在这种生活智慧的领悟中，由于它本身具有的多义性、不确定性和极为宽泛的概括性和包容性，似乎又能感受到某种超越的哲理而得到精神的极大满足。

① 参阅余敦康《论易传和老子辩证法的异同》，《哲学研究》1983年第7期。

由于强调任何有限的、可以感知的事物都非真实的存在，加上那些关于“道”的“恍兮惚兮”的形象描述，并且在《老子》中可能已有而后来为庄子所大大发展了的养身保生学说，如《老子》中的“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”，“专气致柔，能婴儿乎”之类的奇异提法，便使《老子》的“道”有某种原始巫术神话的存留感，以致后世可以发展为奉老子为教主的道教。但如果从全书整体或就其主要部分和特征来看，“道”的这种不可捉摸的神秘感并没有归结为宗教神学的理论逻辑的必然性。因为这种神秘感主要来源于“道”的不可确定性，而“道”的这种不可确定性的实际来源之一，又主要是具体运用中的多样性和灵活性所造成的。在毫无神秘感非常实际而具体的《孙子兵法》中，就有“微乎微乎，至于无形，神乎神乎，至于无声，故能为敌之司命”[①]。这种对军事辩证法的形容描述，它所强调的正是对辩证法掌握运用由于多样性灵活性而带来的不可确定性。后来通由庄子在后世艺术创作领域中，这一“无法之法”的不可确定性便更为明确突出了。所以尽管《老子》的“道”已经是某种客体的存在规律，但它之所以具有上述神秘色彩，主观运用中的灵活性倒仍然是重要来由之一。从而，“象帝之先”和“独立而不改，周行而不殆”就并非一定是宗教的神（宗教神学）或永恒的自然界（唯物主义）或绝对不变的理念（唯心主义），而只是强调主观掌握的总规律具有实体式的客观存在；“迎之不见其首，随之不见其后”，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖”之类，主要是在着重描述这种规律的变易性、灵活性和不可确定性。只是因为把它客体化，就使这种不可确定性具有了神秘的特征。而这种神秘的特色与其来源于兵家的“诡道”不无关系。其实司马谈说得很好：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞

① 《孙子兵法·虚实》。

难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情；不为物先，不为物后，故能为万物主”① 等等，已经把“道”的哲学层与政治层的联系和关系表达得相当清楚了。

由《老子》所突出提炼和净化了的矛盾普遍观念，以及“贵柔”、“守雌”、“不为天下先”等对待矛盾的具体态度，都在形成和确定中国思维的历史河床中具有里程碑的意义。荀子、《易传》固然承接、吸收了《老子》，就是同时或略早的A而非A'（即限定A，不使之过分发展到A'）的中庸辩证形式，注意保持“度”的重要，这样才能维护整体生命的和谐稳定，避免矛盾的激化而导致对立项的易位，也与《老子》的“贵柔”、“守雌”有共同或相似处②。尽管今日论者们可以斥责“贵柔”（老）和“中庸之道”（孔）为消极、保守、落后甚至反动，但这只是从矛盾斗争的近代抽象形式来评论本来具有具体经验内容的中国古代辩证法，因之它并不一定是准确的。在现实生活特别是古代农业社会中，除军事斗争的特殊情况外，并非任何矛盾都必须激化或转化。特别是从一些生命有机体来看，以维持机体系统的和谐稳定为目的，强调对立项的依存渗透，中和互补，避免急剧的动荡、否定、毁灭、转化，在一定对象和一定情况下，有其重要的合理性。正由于中国辩证法主要源出于和应用于社会秩序、政治统治和人事经验，它之所以具有这种特性，便有其不可忽视的现实根源和生活依据。我们不能以某种一般形式标准来抽象地否定它。对《老子》哲学层的辩证法，亦然。

---

① 《史记·太史公自序》。

② 如著名的季札观周乐后的赞颂：“至矣哉！直而不倨，曲而不屈，迩而不逼，远而不携，迁而不淫，复而不厌，哀而不愁，乐而不荒，用而不匮，广而不宣，施而不费，取而不贪，处而不底，行而不流……”等等（《左传·昭公元年》），说明这种思维方式已是当时（春秋）重要的理论成果，而它又正是从人事经验而非从自然观察上升为普遍意识的。

三　所谓"益人神智"

由韩非承接《老子》，似乎顺理成章。①

这不只是因为韩非有《解老》《喻老》之作，而是由于在战国秦汉之际，以"黄老之学"著名的"道法家"② 在相当长的时期内逐步取得了统治地位，韩非正是这个过程中的大人物。无论从思想的逻辑过程和社会的发展过程，由兵家到道家到法家再到道法家，是一根很有意思的思想线索。其间的复杂关系还待仔细探究，但由"道生法"（马王堆帛书）的提法和《解老》《喻老》等篇章可以看出，从总体讲，法家是接过了《老子》政治层的"无为"含义上的人君南面术，把它改造为进行赤裸裸统治压迫的政治理论的。

如果说，《老子》是把兵家辩证法提扬为哲学学说，加上对历史经验的思索，"观往者得失之变"③ 使这种哲理反思尽管具有某种诗意朦胧，也夹杂着现实愤慨，但其冷眼旁观不动声色的理知态度仍然异常突出的话（例如对比《易传》）；那么，韩非就不但继承了这一态度，而且把它极端地发展了。关于韩非，当然也可以说许多，本文所能谈到的只是这种对《老子》思维特点的发展方面，这大致分为三点。

第一，是由冷眼旁观的非情感态度发展到极端冷酷无情的利己主义。韩非把一切都浸入冷冰冰的利害关系的计量中，把社会

---

① Creel着重研究了重"术"讲"道"的申不害，认为申讲的"道"非整体乃治术，并认为申的"无为"来自孔子讲的"无为而治者其舜也欤？夫何为哉，恭己正南面而已矣"（《论语·卫灵公》），所谓法家的"法"非法律乃方法即统治术；申的刑名即责名循实，亦与儒家有关，以及申韩不同等等，均值得作进一步探讨。

② 参阅裘锡圭《马王堆老子甲乙本卷前后佚书与道家》，《中国哲学》第2辑。

③ 《史记·老子韩非列传》。

的一切秩序、价值、关系，人们的一切行为、思想、观念以至情感本身，都还原为归结为冷酷的个人利害。它成了衡量、考察、估计一切的尺度标准。这方面韩非有许多非常出名的论证：

> ……父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出于父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便、计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父母之泽乎！[①]
>
> 故舆人成舆则欲人之富贵，匠人成棺则欲人之夭死也，非舆人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买，情非憎人也，利在人之死也。[②]
>
> 夫卖庸而播耕者，主人费家而美食，调布而求易钱者，非爱庸客也，曰：如是，则耕者且深耨者熟耘也。庸客致力而疾耕耘者，尽巧而正畦陌畦畤者，非爱主人也，曰：如是，羹且美，钱布且易云也。[③]

多么犀利、冷静和"清醒"，然而又都是不可辩驳的事实。这真可说是撕破了人间世事中的一切温情美好的面纱，还事物以残酷面目：人都是为生存而互相计较着、交易着、争夺着和吞噬着。一切都只是利害关系，都是冷静计算的结果，并没有别的什么。它充分地反映了战国末期原始氏族传统及其观念的彻底崩溃，本来在神圣庄严而温情脉脉的情感形态中的君臣、父子、夫妇等社会关系和社会秩序统统失去了原有的依据。充满着的只是"臣弑君"、"子

---

① 《韩非子·六反》。
② 《韩非子·备内》。
③ 《韩非子·外储说左上》。

弑父"种种激烈争夺、残酷吞并的生活事实和历史事实。已经没有别的准绳尺度，神圣的原始礼仪失去了它的庄严可信，温情脉脉的孔孟人道说教只能是毫无实效的迂腐空谈。神没有了，情感靠不住，只有冷静理知的利害计算，才能了解一切，战胜一切，以维持和保护统治者的生存和安全。统治秩序只能建立在冷静理知所分析的利害关系上，在这关系上树立起君主专制的绝对权威：

> 主利在有能而任官，臣利在无能而得事；主利在有劳而爵禄，臣利在无功而富贵；主利在豪杰使能，臣利在朋党用私。[①]
>
> 圣人之治国也，固有使人不得不爱我之道，而不恃人之以爱为我也。恃人之以爱为我者，危矣。恃吾不可不为者，安矣。……明主知之，故设利害之道以示天下而已矣。[②]

这说得毫无掩饰，确乎使人耳目一新。儒家的迂腐仁义、墨家的矫情兼爱以及人世间各种漂亮的言词、可爱的情感、浪漫的理想……，在这种理知的冷酷检验下，似乎都不过是可笑的扯淡和可恶的伪装。军事是政治的继续，在这里，可以说是倒过来了：政治是军事的继续。人事关系就好像一场无情的战争，各人为着一己之利害而拼命争夺，人生就是战场。从而孙子、老子那一套兵书也完全可以适用在政治领域和生活领域中。这正是韩非在思想史上的巨大业绩。韩非这一套在政治斗争中，如同《孙子兵法》在军事斗争中一样，具有极大的实用性、可行性。在两千年后的文化大革命

---

① 《韩非子·孤愤》。可对比孟子："为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是君臣父子兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也"（《孟子·告子下》）。

② 《韩非子·奸劫弑臣》。

中，不是仍然有"政治斗争无诚实可言"之类的行为和理论吗？这一切在韩非那里早已有了淋漓尽致的说明。在后代社会的日常经验和人情世事中，为什么读韩非的书可以"益人神智"（传刘备临终告其子语），大抵也在于它可以帮助人们去冷静地揭穿、看透那包裹着层层漂亮外衣下的冷酷事实和"世人的真面目"吧？

第二，是这种冷静计算空前地细密化。在理论上，如许多哲学史著作所指出，韩非提供了"理"的哲学范畴，用"理"来说明"道"：

> 道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也……。道，理之者也。物有理，不可以相薄。物有理，不可以相薄，故理之为物之制，万物各异理。万物各异理而道尽。稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操……。[1]
>
> 凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后可得道也。[2]

韩非通过万事万物的"理"（具体矛盾）的掌握来达到"道"，这就使"道"得以具体区分从而周密化了。

"理"是客观事物的具体规律，特别是对立项双方即矛盾的对立和冲突。韩非承继道家传统，"虚以静后，未尝用己"，"去喜去恶，虚心以为道舍"[3]。总之要求极端冷静；只有冷静，才能心"虚"，才能客观地去认识对象；主观的喜怒情感便容易使人产生成见和偏见。韩非并提出"参验"的方法："偶参伍之验，以责陈言之

---

① 《韩非子·解老》。

② 同上。

③ 《韩非子·扬权》。

实"[①],"无参验而必之者,愚也"[②],要求收集、了解多方面的情况,加以排比、参照、验证。《韩非子》一书本身就援引了官讲了那么多的具体的历史故事、人情世俗来详尽地论证他的观点主张。其中重要的是,韩非很强调要用实践行动来检验:"夫视锻锡而察青黄,区冶不能以必剑;水击鹄雁,陆断驹马,则臧获不疑钝利。……观容服,听辞言,仲尼不能以必士;试之官职,课其功伐,则庸人不疑于愚智。"[③] "道"的哲理在这里失去了诗意的朦胧,却获有了现实的周密。"清醒冷静的理知态度"在韩非手里发展为对人情世故、社会关系、政治活动多方面多角度和多层次的细密探索,对是非、毁誉、善恶、成败的多变性、复杂性,对人情世态中种种微妙细腻处,例如对为争权夺利而相倾轧、嫉妒、勾结、欺诈、谗毁、诬陷……种种现象和事实,都作了充分的分辨和剖析。其思维的周详细密,犀利锐敏,确乎空前绝后,不能不给人以深刻印象,在这方面,它不但大大超过了孙子的军事辩证法,而且也超过了老子的形而上学。

第三,这一切冷静态度和周密思虑具有异常明确的功利目的,这一点前面已经讲得不少,这也是孙、老、韩的共同特征。但韩非把它发挥到自觉的极致。韩非说:

> 夫言行者,以功用为之的彀者也。夫砥砺杀矢而以妄发,其端未尝不中秋毫也,然而不可谓之善射者,无常仪的也。……今听言观行,不以功用为之的彀,言虽至察,行虽至坚,则妄发之说也。[④]

---

① 《韩非子·备内》。
② 《韩非子·显学》。
③ 《韩非子·显学》。
④ 《韩非子·问辩》

这正是韩非这种思维方式区别于譬如公孙龙、惠施等逻辑学家(名家)的地方。韩强调和感兴趣的不是无实际用途的抽象的辩论,而是具体有用于生活的思维。所以这种思维所注意的周详细密不是去研究去探讨各种逻辑的可能性或概念中的辩证法(尽管著名的思维中矛盾悖论恰恰由韩非提出,但其目的还是为了论证生活并不是揭示概念),而是去考察各种现实的可能性和生活中的"悖论"。甚至明是非、辨真假、定对错本身也还是次要的,更重要的是如何运用和处理实际问题。因为同一是非在不同实际情况和条件下,便可以具有根本不同的实际意义和处理办法。因之,所谓"真理",是依存于实际应用、人间关系、利害目的等其它条件的,而并不在其自身。例如:

> 宋有富人,天雨墙坏,其子曰不筑必将有盗。其邻子之父亦云。暮而果大亡其财,其家甚智其子而疑邻人之父,……非知之难也,处知则难也。①

可见,"难"并不在于道理难明、知识难得或讲不清楚,总之不是纯粹认识的问题,难在于如何处理知识、运用知识,在于如何估计它的实际后果将如何:

> 凡说之难,非吾知之有以说之之难也……在知所说之心,可以吾说当之。所说出于为名高者也,而说之以厚利,则见下节而遇卑贱,必弃远矣。所说出于厚利者也,而说之以名高,则见无心而远事情,必不收矣。所说阴为厚利而显为名高者也,而说之以名高,则阳收其身而实疏之;说之以厚利,则阴用

---

① 《韩非子·说难》。

其言而显弃其身矣……

……与之论大人则以为间己矣;与之论细人则以为卖重;论其所爱,则以为藉资;论其所憎,则以为尝己也……[①]

周详细密,实际具体。韩文素以谨严犀利著称,也即是说它具有推理清晰无懈可击的逻辑力量。很明显,这种所谓逻辑力量与其说在于逻辑形式的严格,而勿宁说更在于它的那种无情感地论断一切。例如,在这篇专门探讨论说的文章中,就根本没去研究讨论什么形式逻辑或论辩方法之类的问题,也不是探讨思维经验中的对错、真假、是非等问题,而主要是讨论如何对待、处理和应用知识于具体不同的人事关系中,讨论研究的是人情世故的复杂性、变异性。这种"知识"在韩非看来比知识本身重要得多,也就是后人讲的"世事洞明皆学问,人情练达即文章"。这也是中国的传统,是好的传统,更是坏的传统。

由于服务于新兴的大一统专制政权的君主统治,韩非不同于《老子》的小国寡民的社会理想,他一反"贵柔"、"守雌"、"不争",强调对立项的冲突斗争,"不并容","不两立",重强、重兵、重力,"力多则人朝,力寡则朝于人"[②],绝对地排除仁义而峻法严刑,"明主之道,一法而不求智,固术而不慕信"[③],"吾以此知势位之足恃,而贤智之不足慕也"[④]。由《老子》来的道法家之所以讲究势、术,正因为所谓"无为"的"君人南面术",其前提在于必须据有至高无上的地位权势亦即握有生杀予夺的绝对权力。不是个人的道德才智

---

① 《韩非子·说难》。
② 《韩非子·显学》。
③ 《韩非子·五蠹》。
④ 《韩非子·难势》。

而是客观的权势地位，在政治中才起决定作用。《老子》说，“国之利器不可以假人”，韩非说“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下”①，都是这个意思。而“术”则是专制君主“藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也”②，即专制君主必须用难见不测的权术来进行统治，所以不但不排斥而且正是要运用各种阴谋诡计残忍狠毒的手段，才能保持自己的势位权力。利己主义在这里终于达到了顶峰，并不断在后世的宫廷斗争中得到了最充分的实现。韩非的这一套与儒家强调从个体道德品质出发的内圣外王的政治理论当然就截然不同了。

* * *

在《孔子再评价》中，我曾援引恩格斯的一句话：“在一切实际事务中，……中国人远胜过一切东方民族”，用以说明作为儒学精神的实用理性。《老子》、韩非从另一角度即具体经验的辩证法方面补充和增强了这种实用理性。中国人在各种实务中，无论是政治、商业、经验科学、人事关系等方面都惯于深思熟虑，不动声色，冷静慎重，周详细密地计算估量，注意实际的可行性和现实的逻辑（可能性、必要性、秩序性等等），不冲动，不狂热，重功能，重效果。这有好的方面。然而也就在同时，束缚、限制和压抑了浪漫想象的自由开展、逻辑形式的纯粹提炼和抽象思辨的充分发展，在理性形式和思维能力上处处套上了不离日常生活经验的框架，阻碍了它的新的开拓。所以在真正的逻辑思辨中，中国的这套思维方式却又并不周密细致，而毋宁是粗糙、含混、模糊、笼统的。它缺乏严格规范的普遍推论形式，缺乏精确明晰的概念规定，忽视抽象思辨的重要价值，……这些也是孙老韩这种军事——政治——生活的辩

① 《韩非子·难势》。
② 《韩非子·难三》。

证法智慧和智力结构形式，结合儒家思想，给中国文化心理和思维模式所留下的坏的影响和痕迹。

《史记》说，申韩"惨礉少恩，皆原于道德之意"，又说法家"专决于名而失人情"。《老子》、韩非以及某些道法家与以人情心理为原则的孔门仁学相斗争的最终结果，由于社会基础的根本原因，在政治上形成了"阳儒阴法"，"杂王霸而用之"的专制政治传统。而在文化——心理上，《老子》的"贵柔守雌"、韩非的利己主义和极端功利主义则终于被舍弃，温情脉脉的人道、仁义和以群体为重的道德伦理终于占了上风。因为任何社会都不可能建立在韩非那种极端利己主义的基础之上，更何况行之于以血缘宗法为纽带的小农业家庭生产的社会？正是这个社会给以心理情感和伦理义务为原则的儒家思想提供了延续和保存的强大根基，孙、老、韩那种生活智慧和细致思维的特点，则因与儒家的实用理性精神相符合，在不失儒家上述原则的基础上被吸收同化，并应用在政治以及生活中了。《老子》对人生真理的思索寻觅，后来与《庄子》结合后，成为对儒家思想的补充；而《老子》对矛盾的多面揭示则直接被吸收在《易传》中而成为儒家的世界观。韩非的三纲专制主义在汉代董仲舒等儒家体系中得到了肯定。他们那"冷静的理知态度"更是与儒家实用理性一道构成了中国智慧的本质特征。总之，它们是被溶化吸收在儒家中了。

（原载《哲学研究》1984 年第 4 期）

荀易庸记要

荀易庸记要

一　人的族类特征

荀子或被视为法家，或曰儒法过渡人物，或"很明显地可以看得出百家的影响。"[①] 然而按传统说法他是儒家，比较起来，仍然更为准确。但因为传统的说法是儒家自己的，便经常突出他与孔孟正统特别是孟子的歧异和对立。其实，荀与孔孟的共同点，其一脉相承处是更为基本和主要的。荀子可说上承孔孟，下接易庸，旁收诸子，开启汉儒，是中国思想史从先秦到汉代的一个关键。

荀子与孔孟一样，是所谓"彼其人者，生乎今之世而志乎古之道"[②] 的。在政治、经济、文化、思想各方面，荀子实际都大体遵循了孔孟的路线。例如：

---

① 郭沫若《十批判书·荀子的批判》第 185 页。人民出版社，1954。
② 《荀子·君道》。

“行一不义，杀一无罪，而得天下，仁者不为也。”[1] “贤齐则其亲者先贵；能齐则其故者先官。”[2] 虽然加了一定的前提条件（“贤齐”“能齐”），但仍然主张“亲亲”、“尊尊”。而“行一不义”等语不也见诸孟子么？

“田野什一，关市讥而不征。山林泽梁，以时禁发而不税。”[3] “轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时。”[4] 以及“故家五亩宅百亩田”[5] 等等，也完全可以与孟子“关市讥而不征”、“五亩之宅，树之以桑”，“无夺农时”相对照。（特别是《大略》等篇似乎渗入了不少孟子的思想。）

“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”[6]，“从道不从君”[7] 等等也可与孟子著名的“民为贵”，“天与贤则与贤”等相比拟[8]。

所有这些（还有许多）与孟子同样保持了孔门传统。这个传统就是我已在许多文章中所指出的氏族民主和人道遗风，根源则是远古氏族社会的世袭贵族统治体系。

所以，这些经济政治主张的共同处有一个中心点，这就是“一是以修身为本”。由“修身”而“齐家”而“治国”而“平天

① 《荀子·王霸》。
② 《荀子·富国》。
③ 《荀子·王制》。
④ 《荀子·富国》。
⑤ 《荀子·大略》。
⑥ 《同上》。
⑦ 《荀子·臣道》。
⑧ 孟荀一致处，郭沫若曾一再指出：“但这见解（指荀子的义荣势荣，义辱势辱）又分明是从孟子的天爵人爵之说演变出来的”（《十批判书》第205页），“和孟子一样，在原则上是重视王道的”（同上206页），“和孟子天与贤则与贤，天与子则与子，可以说是异曲同工”（同上214页）等。但郭未指出孔孟荀一致的社会根源。

下”，这正是原始氏族制度所要求于统治者们的必经程序。由自身作起，才可能在本氏族内取得威信，然后才可能去当部落和部落联盟的有威望的首领。所谓“人皆可以为尧舜”（孟），“涂之人皆可以为禹”（荀）等道德原则，其实却曾经是绵延过数千年之久的历史的真实。尽管在春秋战国，这个远古制度早已崩毁无余，但它留给人们思想的印痕、观念和传统却并未磨灭，而由“信而好古”的孔门儒学保存下来，把本是现实社会政治体制变而成意识形态中的伦常道德精神。我以为这正是儒家思想学说的主要特征之一，它对后世的中国文化影响极大，孔孟荀在这方面也是一脉相承的。

但是，时代毕竟大不同了，战国末期，氏族政经制度早已彻底瓦解，地域性的国家体制已经确立。因之，荀子在遵循孔门传统中，也就作了许多变通。例如孔孟只讲“仁义”，不大讲兵（打仗），“军旅之事，未之学也”[①]；荀子却大议其兵。而议兵中又仍不离仁义：“彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也。……彼兵者，所以禁暴除害也，非争夺也”[②]。孔孟以“仁义”释“礼”，不重“刑政”，荀则大讲“刑政”，并称“礼”、“法”，成为荀学区别于孔孟的基本特色。但是这特色又仍然从属于上述儒家轨道，仍然是“有乱君，无乱国；有治人，无治法。”[③]“故械数者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。”[④]即仍然归结到“得人”、“君子”，也就是说仍然归结到从“修身”出发：“请问为国，曰闻修身，未尝闻为国也”[⑤]。荀子是在新时代条件下的儒

---

① 《论语·卫灵公15·1》。
② 《荀子·议兵》。
③ 《荀子·君道》。
④ 同上。
⑤ 同上。

家，他不是法家，也不再是像孔孟那样的儒家。这种“不像”，也正表现为荀学中的原始民主和人道遗风毕竟大大削减，从而更为明白地呈展出它的阶级统治面目，近代人读《荀子》不如读《孟子》那么使人心神旺畅，其根本原因恐怕也在这里。[1] 荀子的理论是更为条理化，更有逻辑，更具有唯物主义的精神；然而却更少那种打动人的原始人道情感和吸引人的原始民主力量。

之所以如此，理论本身的原因则在于，同样是所谓“修身”，与孟子大讲“仁义”偏重内在心理的发掘不同，荀子重新强调了外在规范的约束。“礼”本来就是一种外在的规定、约束和要求，孔子以“仁”释“礼”，企图为这种古老的外在规范寻求某种心理依据；孟子发展这一线索而成为内在论的人性哲学，而颇不重视礼乐本有的外在的社会强制性的规范功能。荀子批评孟子“略法先王而不知其统”，也即指此而言；即是说，孟子不知道古代的“礼”对社会人群从而也对个体修身所必需具有的客观的纲纪统领作用。在这里，孔孟荀的共同处是，充分注意了作为群体的人类社会的秩序规范（外）与作为个体人性的主观心理结构（内）相互适应这个重大问题，也即是所谓人性论问题。他们的差异处是，孔子只提出仁学的文化心理结构，孟子发展了这个结构中的心理和个体人格价值的方面（仁学结构的第二、第四因素）[2]，它由内而外。荀子则强调发挥了治国平天下的群体秩序规范的方面（第三因素[3]），亦即强调阐解“礼”作为准绳尺度的方面，它由外而内。

人所公认，“礼”是荀学的核心观念。“礼”是什么？其来何自？

---

① 郭沫若：“我本来是不太喜欢荀子的人，……我之比较推崇孔子和孟轲，是因为他们的思想在各家中是比较富于人民本位的色彩。荀子已经渐从这种中心思想脱离。”（《十批判书》第423—424页）。

② 参阅《孔子再评价》。

③ 《同上》。

在当时已不是很清楚了："凡礼：事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也"[①]。但是，对这种来源于巫术图腾活动而在当时已沦为装饰的礼仪文饰，荀子却作了自己的理性主义的解释：

"礼起于何也？曰人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。"[②] "人之生不能无群，群而无分则争，争则乱。"[③] "故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使悫禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也"[④]。在这里，"礼"不再是僵硬规定的形式仪容，也不再是无可解释的传统观念，而被认为是清醒理知的历史产物。即把作为社会等级秩序，统治法规的"礼"溯源和归结为人群维持生存所必需。在荀子看来，"礼"起于人群之间的分享（首要当然是食物的分享），只有这样才能免于无秩序的争夺。可见，第一，人必须生存在群体之中。第二，既然如此，如果没有一定的规矩尺度来确定各种等差制度，这个群体也就无法维持，而这就是"礼"。有意思的是，现代古人类学家也指出，人性起源于分享食物[⑤]。二千年前荀子以对"礼"的理性主义的"群"、"分"来解释人禽区别，应该说是一种非常了不起的见解："今夫狌狌形笑亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其胾。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无

---

① 《荀子·礼论》。

② 同上。

③ 《荀子·富国》。

④ 《荀子·荣辱》。

⑤ R.E.Leaker:《Origins》P.66～P 67.London，1977。

父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼”。[①] “水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分。分何以能行？曰义。”[②]

总之，“礼”到荀子这里，作为社会法度、规范、秩序，对其源起已经有了高度理知的历史的理解。“礼”这个“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者”[③] 的“度量分界”，被视作是“百王之所积”，亦即是久远历史的成果，而并非只是“圣人”独创的意思。

正因为从人类生存这一现实性的根本点出发，荀子把“类”看得比“礼”和“法”更高一层，即所谓“礼者，法之大分，类之纲纪也”。《儒效》篇里说“雅儒”、“大儒”之别在于，前者“其言行已有大法矣，然而明不能齐法教之所不及、闻见之所未至，则知不能类也”；后者则是“……以古持今，以一持万，苟仁义之类也，虽在鸟兽之中若别白黑；倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之”。所谓“类”，就是指生物族类而特别是指人类而言的秩序规则：“先祖者，类之本也”[④]。“类”（统类）是“礼”“法”之所以能为“万世则”的根本理由。所以荀子讲“群”、讲“分”、讲“礼”“法”，其最高层次是“若夫总方略，齐言行，一统类”。就是说，一切社会秩序和规则（“礼”）乃是人作为特殊族类存在所必需的，从而它们就不是根源于先验的心理或本能的道德，如孟子讲的那样。荀子的“类”具有一种现实性的社会内容。从而荀子的“人道”便不同于孟

---

① 《荀子·非相》。

② 《荀子·王制》。严复：“（斯宾塞）大阐人伦治化之事，号其学曰群学。群学者何？犹荀卿子言，人之贵于禽兽者，以其能群也。”（《原强》）。

③ 《荀子·礼论》类、族，古同义，血缘群体也。

④ 同上。

子的"人道"，它不是先验的内在的道德心理，而是区别人禽族类的外在的社会规范；不是个体自发的善良本性，而是对个体具有强制性质的群体要求。在荀子看来，内在的仁义道德必须通由这种外在的规范才有可能存在。所以"礼"才是"仁义"的"经纬蹊径"和"人道"准则："故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之极也"[1]。

总之，荀子对氏族血缘传统的"礼"赋予了历史的解释，"礼"的传统旧瓶装上了时代新酒。所谓"旧瓶"，是说荀子依然如孔子那样，突出"礼"的基础地位，仍然重视个人的修身、齐家等等。所谓"新酒"，是说这一切都具有了新的内容和含义，它实际已不是从氏族贵族或首领们的个体修养立场出发，而是从进行社会规范的整体统治立场出发。正因为此，它才不再仅仅着眼于个体的仁义孝悌，而是更强调整体的礼法纲纪，并认为前者是服从于后者的，"入孝出悌，人之小行也。上顺下笃，人之中行也。从道不从君，从义不从父，人之大行也。若夫志以礼安，言以类使，则儒道毕矣。虽舜不能加毫末于是矣"[2]。从而，也就很自然地要"法后王，一制度"，"隆君权"、主一尊[3]。荀子失去了氏族传统的民主、人道气息，却赢得了对君主统治的现实论证，实际上是开创了后世以严格等差级别为统治秩序的专制国家的思想基础。所以谭嗣同要说，"二千年来之学，荀学也。"这种从社会统治整体着眼的理知——历史理论，比起孔孟仍依循氏族传统的情感——心理——道德理论，在当时具有更现实的进步意义。而这，很可能与荀子在齐国吸收

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·子道》。

③ 《荀子·致士》："君者，国之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而乱；自古及今，未有二隆争重而能长久者。"

了管仲思想(也开始从地域性国家的统治着眼)有关。

也正因为从现实的群体规范秩序出发,荀子才有性恶论。孟子讲"性善",是指人先验地具有善的道德理性。荀子说"性恶",是说人必须自觉地用现实社会的秩序规范来努力改造自己,所以说"其善者,伪也"[①],是控制、节制、改变自己内在自然性(动物性)的结果。可见"性善""性恶"之争,来源于对社会秩序规范的根源的不同理解:孟子归结于心理的先验,荀子归结于现实的历史;从而前者着重于主观意识的内省修养,后者着重客观现实的人为改造。而荀子的这个客观现实既包括外在的自然,也包括内在的"人性"。所以,同样一个所谓"修身",孟荀便完全分道扬镳了。

从这里,便逻辑地引向荀学的第二大关键:"天人之分"。荀子认为,人要与自然相奋斗,才能生存。因之荀子也就强调刻苦努力,强调人必须"学"。孔子《论语》以"学而"为第一章,荀子也是以"劝学"为首篇。但尽管荀子也以"始乎诵经,终乎读礼"作为"学"的内容和全程,"学"在荀子的解释里,由于上述思想背景,却具有更为广阔的意义。他论证说"为之,人也;舍之,禽兽也"[②],"可学而能、可事而成之在人者,谓之伪"[③],荀子把"学"与"为"连结了起来,使"劝学"与"性伪"有了内在的联系。这个"学"实质上便已不限于"修身",而是与整个人类生存的特征——善于利用外物、制造事物以达到自己的目的——有了联系:"陶人诞埴而为器,然则器生于工人之伪,非故生于人之性也"[④],"假舆马者,非利足也,而致千里;假舟楫者,非能水也,而绝江河。君子生非异也,善假于物

---

① 《荀子·性恶》。
② 《荀子·劝学》。
③ 《荀子·性恶》。
④ 同上。

也"[①]。这不但把孔子"工欲善其事，必先利其器"这一经验之谈提到极为重要的理论高度，而且它也成为荀子的整个理论的脊梁骨架，使荀子的"礼论"、"性伪"、"劝学"和"天人之分"由之而构成一个严整的体系。这个严整体系的逻辑基础正是这样：人类（社会）维持自己的生存发展必须组合在一起（"群"）而与自然相奋斗（对付外在的自然），这就产生了"礼"；"礼"是为了"分享""止争"，使群体能够存在和延续而建立起的规范秩序；这秩序正在于克制、改造、约束、节度人的自然欲求（改造内在的人性）；因此要维系这种社会秩序（外）和节度自然欲求（内），就必须"学"，必须"为"，必须"伪"；可见"学""为"对于人便有关系存在的根本意义。这样，"学"、"为"在荀子这里也达到了本体高度。孟子的"学"是"收放心"，回到超越的善的心性本体；荀子的"学"则从"木受绳则直"的外在规范，而可达到"天见其明，地见其光"的宇宙本体。

正是在这基础上，出现了"天人之分"的观念：

> 君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错在己者，而慕其在天者，是以日退也……[②]
>
> 大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与骋能而化之……[③]

这已成为人生的颂歌、伟大的名句。它充分表现了人类以自己的力量来赢得生存和发展，从而区别于众多物种之所在。如果

---

① 《荀子·劝学》。
② 《荀子·天论》。
③ 同上。

说，孟子在中国思想史上最先树立了伟大的个体人格观念；那么，荀子便在中国思想史上最先树立了伟大的人的族类的整体气概。荀子把这种气概提到了与“天地参”的世界观的最高度：

> 天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。[①]
>
> 天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也……。[②]

虽然这里讲的是统治者必须努力学习，积极治理，使社会的等级秩序与天地“同理”，但它在理论层次上突出了人能主宰万物而与天地并立，无需任何神意干预的奋斗理想。荀子说，“良农不为水旱不耕，良贾不为折阅不市，士君子不为贫穷怠乎道”[③]，这正是儒家积极精神的极大发扬。如果说，孟子对孔学的发扬主要在“内圣”，那么荀子则主要是“外王”[④]。“外王”比“内圣”具有更为充分的现实实践品格，也是更为基础的方面。人类的心理、道德是在外在实践活动基础之上才能形成并逐渐内化、凝聚和积淀的。所以，荀子强调的方面，实际是更为根本的一面。而“骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂”[⑤]。这种勤劳坚韧、孜孜不倦、愚公移山式的实践行动精神，不正是中国民族的重要的传统品德吗？

关于荀子的论著已经非常多了，本文以为，在荀子所有的思想

---

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·修身》。

④ 说“主要”，是因为孟也有“外王”的一面，而荀也有“内圣”方面。

⑤ 《荀子·劝学》。

观念中，最重要最突出的便是上述这点：即追溯“礼”的起源及其服务于人群秩序的需要，从而认为人必须努力学习，自觉地用社会的规范法度来约束和改造自己，利用和支配自然。

这里一个要注意的问题是，人们经常没有足够重视在荀子“制天命而用之”（“天人之分”）思想中，仍然有着“顺天”的重要内容。在荀子那里，“天”已不是有人格有意志的神，而是无预于人事的自然。“天”既不能主宰人的命运，人也不能依赖天或抱怨“天”。人只有靠自己的努力去顺应和利用“天”的规律而生存发展。所以，一方面荀子说“强本而节用，则天不能贫；善备而动时，则天不能病；修道而不二，则天不能祸；故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶……”；[①] 但另方面荀子又认为“圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，善其天情，以全其天功”[②]。一方面“唯圣人为不求知天”[③]；另一方面，“其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天”[④]。即是说，一方面，事在人为，命运非由“天”定（这里实际上已经吸收了墨家许多思想，包括“重力”、“非命”、“强本”在内），“天”不能主宰人事（这又和墨家不同），所以不必去深究“天”的奥秘，只需弄明人的规律就够了。另方面，人本身及其环境又是自然存在物，有其“天”（自然）的方面，从而如何处理好这个方面，即人如何遵循客观自然规律，使“天地官而万物役”，也就是“知天”，这恰恰又是荀子所非常重视的。

可见，荀子讲的“天人之分”“制天命而用之”，并不排斥而是包含着对自然（“天”）与人事如何相适应相符合的重视和了解。荀子

---

① 《荀子·天论》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

不求了解和重视与人事无关的自然，而要求了解和重视与人事相关或能用人事控制和改造的自然。而在这相关和改造中，当然就有顺应自然规律的问题。因为如果只讲人为，便会陷入盲动而达不到所期望的目的和效果，所以必须强调遵循客观规律的必要性。因之，与表面现象相反，荀子虽然提出"天人之分"，却又仍然有着"天人合一"的思想，只是这种思想不像孟子那样充满了神秘意志或目的主宰等内容罢了。荀子说：

……春耕夏耘秋收冬藏，四者不失时，故五谷不绝而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多而百姓有余用也；斩伐养长不失其时，故山林不童而百姓有余材也。圣王之用也：上察于天，下错于地，塞备天地之间，加施万物之上。[①]

这里强调三个"不失其时"，也就是要依据客观世界的规律来种植耕作，足见"天人之分"也必须"顺天"。"顺天"（天人合一"）在这里倒无宁是更为具体和更为现实的。

当然，这就难免带来一些矛盾。特别是关于人性恶的问题。一方面，"性者，天之就也，……不可学不可事而在天者，谓之性"[②]；另方面，人必须"化性而起伪"，使"性伪合"。那么，"性出于天"的"天"（自然）到底是善呢还是恶？第二，荀子说："性者，本始材朴也。伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也"[③]。人为的

① 《荀子·王制》。
② 《荀子·性恶》。
③ 《荀子·礼论》。

改造活动（“伪”）必须有对象（“性”），这没有问题。问题在于，这种改造（“伪”）又是如何可能的呢？即是说，恶的自然（“性”）又如何可能接受改造呢？王国维曾问：“荀子云人之性恶，其善者伪也，然使之能伪者，又何也？”① 荀子认为这是由于人有心知，再积以学的原故，是由于“心”“知”礼义，才能节制情欲。那么，“心”又如何可能知“礼义”呢？荀子似乎没有非常明确的回答。在荀子看来，这固然是由感性到理性的唯物主义学习过程；但另一方面，荀又强调作为理性作用的“心”具有某种先验性：“凡以知，人之性也”②。因之，人之所以能改造自己、学得“礼义”，就仍有赖于本有的“心知”。荀子说，“礼以顺人心为本”③。这样，“天”“性”的二重性便出现了：一方面是需要加以抗争、反对、改造、克制的自然性（“天”），如有害于人群生活的水旱（外在的）、情欲（内在的）；另方面又是必须依据、遵循、认识、顺应的自然性（“天”），如四时顺序（外在的）、心知神明（内在的）。④ 在大量的具体论证中，后一方面在荀子那里倒常常是更为重要的方面。例如荀子讲究“虚一而静”，以达到“心”的“大清明”而认识对象，使人在认识上从而在行为中符合和遵循客观的规律法则（“道”）。可见，总起来，“天人之分”是指某种主观清醒态度和奋斗精神；要有实效，仍必须“天人合一”，即要求以遵循自然规律性为基础。中国“天人合一”思想根源

---

① 《静庵文集·论性》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·大略》。陈登原说，“……曰感动善心，又曰心术如水，又曰凡顺人心者皆礼。凡此所言，又与孟子所谓羞恶之心是非之心，毫无二致”（《国史旧闻》，第一分册第281页。中华书局，1958），其实不然，孟子的“心”主要是具有先验道德的“情感心”，荀子的“心”主要是包括先验和经验的“认知心”，并不包括情感内容。

④ 荀子的“心”因为被强调有“君形”作用，似乎也具有某种神秘性；但总起来看，它是指不为各种主观情欲干扰的“心”对外在规律性的认识和把握，仍大不同于孟子，而勿宁吸取了老、墨。

于历史悠久的农业小生产，这使得即使强调“天人之分”的荀子也在根本上不能脱出这个基础。并且，如果说，《老子》的辩证法可能与兵家有关；[①] 那么可否说，荀子这种既强调与天奋争又强调顺天的思想，与古希腊（航海）、近代（工业）不同，是与当时正迅速发展、成熟着的农业相关呢？荀子是极端重视农业生产的，比起许多其他思想家，他更多地谈及了具体农事。农业生产确乎一方面要讲究工具、积极耕作，并与“天”（自然）相奋争；另方面，而且是主要方面，又要求注意遵循“天”（自然）的客观规律办事。先秦农家面目已不复可知，如果参看后世农家著作，强调“力能胜贫”，“田者不强，囷仓不盈”[②]，“欲善其事，先利其器……，需调习器械，务令快利”[③]，“观其地势，干湿得所”，“仰著土块，并待孟春”[④] 等等，应该说，这些观念与荀子许多思想倒是颇为接近和类似的。

荀子在驳斥墨子限制奢侈消费时，也正是从强调人可以创造出足够消费的农产品出发的：

> 今是土之生五亩也，人善治之，则亩数盈，一岁而再获之，然后瓜桃枣李，一本数以盆鼓，然后荤菜百疏以泽量，然后六畜禽兽一而剸车……可以相食养者，不可胜数也。[⑤]

这种一方面强调工具、劳作以利用自然而“养生”，同时又十分注意遵循自然规律、重视天时地利的长久农业实践活动，也许就是荀子思想的真正根源？它使荀子在世界观上一方面是唯物论，另

---

① 参阅《孙老韩合说》。

② 《齐民要术·序》。

③ 《齐民要术·杂说》。

④ 同上。

⑤ 《荀子·富国》。

方面又仍是循环论（"始则终，终则始，若环之无端"[1]）；在认识论，一方面强调"虚一而静"，要求排除主观成见、情感的干扰，客观冷静地去认识世界；另方面又仍然排斥一切所谓不切实际的抽象思辨[2]，强调认识的经验性和实用性。在前一方面（冷静理知），荀与老、韩有共同处。其不同在于，老、韩是一种旁观式的历史智慧，它是无情的。荀子尽管少讲先验道德和心理情感，却仍然突出了孔门"积善而不忘"的乐观奋斗精神。他斥责"老子有见于诎不见于信"，坚决肯定人类主体的实践力量，强调"与天地参"的人生理想，它是冷静理知而又乐观积极的。也正是这种对待自然的积极改造的思想，使传统的"天人合一"观念中原来具有的宗教神秘性质的情感因素，获得了真正现实的物质实践基石，而为后世许多献身现实改革的仁人志士所承继。这便是荀子的伟大贡献所在。尽管它在哲学理论上还没有得到充分的发展。

从宋明理学到"现代新儒家"，都一贯抨击荀子，表彰孟子，并以朱熹王阳明直接孟子，认为这才是值得继承发扬的中国思想史的主流正宗。而三十年来国内的研究则又大都只赞扬表彰荀的唯物论，或则抨击他的尊君尚礼的法家倾向。这些似乎都没抓住荀的要害。孟子固然有其光辉的一面，但如果完全遵循孟子的路线发展下去，儒家很可能早已走进神秘主义和宗教里去了。正是荀子强调人为，并以改造自然的性恶论与孟子追求先验的性善论鲜明对立，才克服和冲淡了这种神秘方向；同时由于尽量吸取了墨家、道家、法家中冷静理知和重实际经验的历史因素，使儒学的重

---

① 《荀子·王制》。

② 荀子坚决反对名家，非常鲜明地表露了他的实用理性，如"夫坚白同异有厚无厚之察，非不察也，然而君子不辩，止之也"（《修身》），"杀盗非杀人也，此惑于用名，以乱名者也"（《正名》），"言无用而辩，辩不惠而察，治之大殃也"（《非十二子》）等等。

人为、重社会的传统得到了很大的充实，从而把儒家积极乐观的人生理想提高到“与天地参”的世界观的崇高地位。不是神秘、主宰的“天”，也不是先验道德的人，而是现实生活活动中的人，由于“积学”而成为万物之长，宇宙之光。正是这一观念，为儒家由孔孟的道德论过渡到易庸的世界观再到汉儒的宇宙论，提供了一个不可或缺的中间环节。荀子说，“凡礼，始乎梲，成乎文……天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当……，礼岂不至矣哉”[1]，这实际则已在为秦汉的天人感应的系统图式作准备。可以说，没有荀子，就没有汉儒；没有汉儒，就很难想象中国文化会是什么样子。所以连痛斥荀子的谭嗣同也说：“荀子生孟子后，倡法后王而尊君统，务反孟子民主之说，嗣同尝斥之为乡愿矣。然荀子究天人之际，多发前人所未发，上可补孟子之阙，下则衍于王仲任之一派，此其可非乎？”[2] 这段话正好指出了两点，一是“究天人之际”“多发前人所未发”，这就是本文所讲的给传统的“天人合一”思想以客观实践的性格，并提到了世界观的高度；二是它充分地展现了清醒冷静的理性批判态度，这正是张衡、王充（王仲任）、刘禹锡、柳宗元一直到戴震、章太炎之所本；这两点彼此渗透交溶。荀学通过这种具体方式，发展了孔子仁学的实用理性。这种理性仍然不在对自然作思辨的科学探究，而是站在对自然采取常识的经验立场上，反对一切超经验的迷信和虚妄。从荀子的“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广”[3]，到王充“何以知其自然也，以天无口目也……今无口目之欲，于物无所求索，夫何为乎”，“天动不

① 《荀子·礼论》。

② 《致唐佛尘》，《中国哲学》，第4辑第424页，人民出版社，1980。

③ 《荀子·天论》。

欲以生物而物自生，此则自然也”[1]，正是一脉相承的线索。这条线索在中国哲学迈向意志论、目的论或神秘主义时，经常起着重要的抗衡作用。例如，从思孟到董仲舒到汉代谶纬，从魏晋到隋唐，荀子、王充、范缜、刘禹锡、柳宗元等人便分别起了这种重要的理性清醒剂的解毒抗衡作用。这在中国哲学和中国文化心理结构的形成上具有不容低估的地位。

二 儒家世界观的建立

关于《易传》时代、来由、各部分的先后关系等等，本文不拟讨论。当然更不拟讨论在来源和实质上与《易传》不同的《易经》。本文采《易传》与荀学有关说。[2] 这种有关也主要是从理论体系的发展史程来看的。《易传》的最大特点，我以为，便是沿袭了荀学中刚健奋斗的基本精神，舍弃了“天人之分”、“制天命而用之”的具体提法或具体命题，把它们改造为“天行健（或作‘天行，乾’），君子以自强不息”，赋予自然以人的品德色彩，提到“一阴一阳之谓道”的形而上学的明确高度，创造性地建构了一个完整的世界观。《易传》终于成为整个儒家最基本和最高的哲学典籍。

《易传》明显具有综合儒学各派和《老子》、法家学说的特色，同时与阴阳家大概也有重要关系。它讲的“天”，多指外在自然，与荀子同。但荀子作为外在自然的“天”是与人无关、自身无价值和意

---

① 《论衡·自然》。

② 郭沫若：“两者（指《荀子·大略篇》与《彖下传》）之相类似是很明显的。……《易传》显明地是把荀子的话更展开了。它把他的见解由君臣父子的人伦问题扩展到了天地万物的宇宙观上去了”，“《系辞传》至少其中的一部分也明明受了荀子的影响，从思想系统上可以见到它们的关系”。（《青铜时代·周易之制作时代》），第 78 页，群益出版社，1946。

义、与人相分的“天”。《易传》则赋予外在自然的“天”以肯定性的价值和意义，并类比于人事，亦即是具有道德甚至情感内容的“天”。如前所述，不同于工业社会，以农业生产为基础的人们，长期习惯于“顺天”，特别是合规律性的四时季候、昼夜寒暑、风调雨顺对生产和生活的巨大作用在人们观念中留有深刻的印痕，使人们对天地自然怀有和产生感激和亲近的情感和观念。《易传》把这种有深厚根基的“天人合一”的传统观念和情感，在荀学的基础上，构造成一种系统，其中最重要的精神正是：

天地之大德曰生[1]。

这已不是荀子外在自然的“天”，但也不是孟子内在主宰的“天”。它是外在的，却又具有道德品格和感情色彩。因为这样，它似乎接近于孟子。但它又并不是如孟子那样从个体的内在心性先验道德论出发，而是以荀子那种广阔的人类外在活动与自然史程出发的。《易传》讲了许多人类历史和宇宙事物的起源，演变和发展；从整体说，它更近于荀而不近于孟：

古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情……[2]

它叙说了所谓庖牺、神农、黄帝、尧舜以来的人类历史的演化，把它们统统与“八卦”联系起来。作为《易经》的八卦，本是用于占卜的概括性的符号，其中包含有远古先民对自然现象和历史经历

---

① 《易·系辞下》，参阅荀子：“天地者，生之本也”（《荀子·礼论》），“天地者，生之始也”（《荀子·王制》）。

② 《易·系辞下》。

的经验描述和理解;《易传》却对它们作了哲理性的提升阐释,把人类历史与整个自然的历史相贯串联系起来,予以系统化,这就是《易传》的基本主题:

昔者圣人之作易也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。

昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义……[①]

有天地然后有万物,有万物然后有男女、有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。[②]

从天地到万物到男女夫妇到伦常礼义,"易"以贯之。原来以往事(《易经》中充满了许多历史故事)来解说未来的巫术占卦,终于在儒家仁学精神洗礼和道家法家的冷静理知力量的从旁刺激下,变成了这样一种既理性又情感的哲理世界观。它是世界观、历史观,同时也是人生观。世界观与人生观合而为一正是中国哲学的特征之一。

它是历史的理性。它客观地记叙了历史的变迁和人道的来由,从男女交配到父子家族,再到君臣礼义,其中还有造舟楫、服牛马、制弓矢、建宫室、立文字等等,都几乎描述为一种自然的史程,其中包括把鬼神、生死、吉凶也都纳入这个图式,成为可理解可解说的一个部分。从而强调宇宙自然与人类存在构成为一个和谐的

---

① 《易·说卦》。
② 《易·序卦》。

整体，它本身高于一切。从而也就不再需要别有创造主了[①]："先天而天弗违……天且弗违，而况于人乎？而况于鬼神乎？"[②] 尽管《易传》中仍然夹杂着大量的巫术、迷信等不可以理知解释的说明、提法和论断（很可能这与传统流行的以天文星历占卜人事等有关），而就总体实质言，却与荀子无神论思想接近。《易传》说"观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣，"[③] 与荀子神道设想的思想便完全一致。

它是情感的。因为它把"人道"与"天道"、"人生"与"世界"、历史"与"自然"合在一起，赋予后者以活跃的生命性质，使本是自然的"天"具有了不断生长的、向前发展的积极乐观的主调，即所谓"日新之谓盛德，生生之谓易"[④]。这样，就使乐观的人生意识渗入了自然观，终于构成了世界观与人生观相统一的自然——历史哲学。

它之所以是哲学，在于它把"天道"、"地道"、"人道"一统于"乾坤"、"阴阳"、"刚柔"的交感作用，即两种矛盾而又互补着的力量的渗透、推移和运动。以它来解释"八卦"，从而解释一切事物：宇宙始源、万物发生、人事规律；既知过去，又卜未来；万物、时空和人事在《易》中似乎具有一种相互牵制而影响着的密切关系。《易传》正是要用这种宇宙普遍秩序（"天道"）与现有社会秩序（"人道"）的推演一致和相互肯定，企图包罗万象，一统事物，"范围天地之化而不过，曲成万物而不遗"[⑤]。以对自然和历史有某种合规律性的观

① Joseph Needham，Dert Bodde 均强调中国哲学无创造主观念是根本特色。这一特色在《易传》世界观中相当明显。参阅本书《试论中国的智慧》。

② 《易·乾·文言》。

③ 《易·观彖》。

④ 《易·系辞上》。

⑤ 同上。

念，来建构秩序图式。《易传》这一特色，正是吸取道、法，走向秦汉新时代的儒家所追求建立的统一整体的宇宙论的开始：

> 天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣[①]。夫易，圣人所以崇德而广业也，知崇礼卑。崇效天，卑法地，天地设位而易行乎其中矣。成性存存，道义之门[②]。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人……。[③]

比起《老子》来，《易传》的辩证法有了自觉的系统，即有了一定的顺序次列，不再是分散零碎的了。它是变中的不变。而这种序列图式又是非常明了简捷的。所以“变易”（万物和人世的不断变化）、“不易”（各种卦象作为共同公式的客观规律的确定不移）和“简易”（对其规律的要领掌握）便构成《易》的基本内容。荀子说，“善为易者不占”。“易”到荀子手里或荀子这个时代，已经由占卜转为哲学，由迷信上帝到自我主宰。它已由大量占卜中的共同卦式联系着的各种历史传闻，逐渐提高为具有共同模式的抽象哲理。荀子提出“善言古者必有节于今，善言天者必有征于人，……故坐而言之，起而可设，张而可施行”[④]，这种“究天人之际，通古今之变”，对自然和历史作统一的解释，大概是本之于上古传统（以天象卜人事），而由《易传》从哲学上予以完成，然后到汉代再系统化而大流行的。

---

① 《易·系辞上》。

② 同上，这里明显有对法家思想（如“势”的观念）的吸取。

③ 同上。

④ 《荀子·性恶》。

包括“天人感应”的观念，在《易传》中便已存在：不仅“天道作用和影响“人道”，“人道”也作用和影响“天道”。所以说“言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”[①] 也正因为这样，人才能“与天地参”，“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”[②] 一方面，人必须顺天之道，循阴阳之理；另方面，“天”（自然）也具有人的品格性能。总之，“天”、“人”在这里连成一气，自然的“天”与意志的“天”在这里完全溶合。从而这就不同于《老子》那种客观宁静、冷眼旁观的无情的“道”[③]，而充满着人的存在和进取的情感和精神。《老子》是把“人道”上升为“天道”，由“德”而“道”，“人道”反而被动地服从于“天道”；《易传》则是从“天道”推演到“人道”，但“人道”主动地参与“天道”。《易》原是占卜以决定行动的，其中本就包含有吉凶祸福可以趋避的主动性，而不只是命定的预言而已，所以要强调“知几”、“察微”，以获得人事的成功。《易传》把这一特性推上哲理水平，认为“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”[④]，由“天”而“人”，人应该觉察“天道”、遵循“天道”而发挥其主动作用。这也就是哲学史家们常讲的《老子》贵柔、守雌、尚静的辩证法与《易传》重刚、行健、主动的辩证法的差异。

这种差异如加以具体的分析，可以发现，原因之一是《易传》系统地赋予了“阴阳”这个变化总规则以确定的经验含义。整个《易传》以“阴阳”为中心而展开：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生

---

① 《易·系辞上》。

② 《易·乾·文言》。

③ 参阅《孙老韩合说》。

④ 《易·系辞上》。

爻"。[1] "刚柔者，立本者也。"[2] 它的具体展现就是乾卦与坤卦，《易传》分别赋予它们以"健""顺"的哲理含义：

> 夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻[3]。

许多人都指出乾卦象征太阳(白天)、男性，具有运动、生长、活力、刚强等性质或功能。坤卦象征月亮(夜晚)、女性，具有抚育、接受、柔顺、安宁等性质或功能。《易传》强调的是两者的不可分离，并确定"阳"是主导，"阴"是基础。在主导和基础中更强调前者。乾卦被《易传》认为是首卦。"大哉乾元，万物资始，乃统天"。[4] "大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。"[5] 《易》一再这么赞叹"乾"，从而在乾坤阴阳这对矛盾构成中，乾、阳便成为推动矛盾发展的动力方面。这也就与《老子》相区别开来了。《老子》只是散漫和并列地揭示了矛盾及其转化，看不出这种转化是如何可能的，即不明确或缺乏转化的动力，而成为静态的；它只是既存现象的静态呈现。《易传》则注意了矛盾中的"刚柔相摩、八卦相荡"[6] 的动态过程，从而也就具有演进发展的序列结构(如《序卦》)，有建造一个系统图式的观念[7]，而"阳刚"作为动力的主导地位也就十分突出，与

---

① 《易·说卦》。
② 《易·系辞下》。
③ 同上。
④ 《易·乾·彖》。
⑤ 《易·乾·文言》。
⑥ 《易·系辞上》。
⑦ 后世以至今日，一些研究者还总想把周《易》弄成一个完备的系统(天文系统、数的系统……等等)。

《老子》那种冷静的人生智慧颇为不同。这里,也确有阶级基础的差异,与《老子》对当时正在急剧动荡、变化、变革中的社会持否定态度不同,荀、易都毋宁是为这个新时代作辩护和论证的。《易传》说,"天地革而四时成,汤武革命顺乎天而应乎人,革之时义大矣哉";[①] "神农氏没,黄帝尧舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。易穷则变。变则通,通则久,是以自天佑之,吉无不利"[②] 等等,都反映出这一点。时代在进化,变动是好的。比起《老子》来,它有着更多的对未来的历史主义的乐观眺望。而这一点也正是周易的重要精神。后代的改革者们,直到清末的谭嗣同,也仍然需要周易这种理论来进行自己的事业。

与荀子一样,《易传》也尊礼、定分、主治、明罚,如"物畜然后有礼,故受之以履"[③],"履,君子以辨上下,定民志"[④],等等,这些也大不同于《老子》反"礼"的立场和态度。

但尽管如此,《易传》与《老子》又仍然有许多共同的基本特征。

第一,两者都是实用理性的辩证法,都直接应用于现实生活、政治斗争和伦常制度,而不是概念的辩证法和纯理论的思辨抽象。它们都有具体经验的要求。例如《易传》说,"往者屈也,来者信也,屈信相感而利生焉。尺蠖之屈,以求信也;龙蛇之蛰,以存身也。精义入神,以致用也"[⑤]。一切往来、屈伸等都是与有利于人,于"致用"相关的。不脱开人事经验而思索矛盾与变化。这与老子是相同的。

---

① 《易·革·彖》。
② 《易·系辞下》。
③ 《易·序卦》。
④ 《易·履·象》。
⑤ 《易·系辞下》。

第二，都重视和追求事物的均衡、和谐和稳定。《老子》是以守柔、贵雌、主静来达到这一目标，《易传》则以主动、行健、重刚来达到同一目标。但《易传》仍强调"阳刚"必须与"阴柔"适当配合，"刚""柔"必须相济。刚、阳不能过分，否则就要失败、垮台、死亡。"亢龙有悔，盈不可久也"。[①] "刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人"；"乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞"[②]。"保合太和"也就是求得和谐、均衡和稳定。乾（阳、刚）虽至健但要知险，坤（阴、柔）虽至顺但要知阻。《易传》中相当具体地反复强调了各种困苦艰难的情势、局面、境况，再三叮咛要谦虚谨慎才能存其位。"天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义"[③]。应该说，与荀子一样，这正是从新的统治角度概括了自孔子以来的儒学。

总起来看，荀子沿着孔学传统已经吸收了道、墨、法的许多东西，走向广大的外在世界，从天地自然到人间制度；《易传》就将这一外在倾向予以高度哲学化。随后，以董仲舒为代表的儒家，便沿着这一思想发展的逻辑线索，由《易传》的世界观发展而构造成更为复杂细密的宇宙论。

三 天、道、人

熊十力说"《中庸》本演易之书"[④]。冯友兰也把"易庸"连在一起讲，说"《中庸》的主要意思与易传的主要意思，有许多相同

① 《易·乾·彖》。

② 同上。

③ 《易·系辞下》。

④ 《原儒》下卷第1页。

之处。……他们的中间，有密切的关系"[①]。但实际上，《易》（均指《易传》）《庸》很有不同。《易》是世界观，《庸》则将它转为内在论。《易》是由天而人，对外在世界即宇宙、历史、生活作了多方面的论证。《庸》却完全以人的意识修养为中心，主要是对内在人性心灵的形而上的发掘。所以，虽同属儒学正宗，二者在思想倾向上并不一致。也正因为《中庸》主要是内的追求意识，所以从信奉佛教的梁武帝到大讲人性的宋明理学，一直到今日的所谓"现代新儒家"，都十分重视它。

如果可以说，《易传》接着荀子，吸收了《老子》"道"的思想，从外在历史眼界建立起天人相通的世界观；那么，也可以说，《中庸》承续孟子[②]，也吸取了"道"的思想，从内在心性探讨建立了同样的世界观。它的基本特征是将儒学出发点立足地的"修身"赋以世界观的形上基石，提出了"天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教"[③] 的总纲领。从而把"人性"提到"天命"高度，进一步把"天"（"命"）与"人"（"性"）联结起来，发展了孟子理论。它强调了人性由天赋予，所以普遍必然地是先验的善，人必须努力实现自己的善性（"尽性""成己"），这也就是"道"。发愤修养以自觉意识它，便是"教"。

《中庸》撇开了宽广的历史进程，显得拘谨而局促，但它在理论建构的精深紧凑上，却又超过了《易传》。它与《易传》的共同处正在于对道家世界观的吸取改造。儒道两家的差异在一定意义和范围内表现在"天""道"这两个范畴的高低上。在道家，"道"是最高功能和实体，"天法道"（《老子》），"道"高于"天"；儒家则相反，"天"高于"道"，"道之大原出于天，天不变道亦不变"（董仲舒）。儒家之所以

---

① 《新原道》第61页，商务印书馆，1945年版。

② 本文采《中庸》非子思作，应后于孟子的一般观点。

③ 《中庸·第1章》。

能如此，正是通过《易传》《中庸》而确定的[①]。“道”是无心的，无往而不在；“天”是有心的（“生生”、“诚”“仁”……），与人亲近而相通。正是《易传》赋予“天”以与人相通的生命、情感；《中庸》则更使“人性”成为“天命”，遵循这个“天命”便是“道”。而它们基本共性又都是“不息”。《易传》讲“天行健，君子以自强不息”；《中庸》讲“故至诚无息”[②]；都把儒学重“学”、重“教”、重人为、重修养的内容赋予了自然的“道”和主宰的“天”。《中庸》大讲“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”[③]。“人一能之己百之，人十能之己千之，果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”[④]，具体地突出了人为修养的主动性。

可见，在这里，“道”不再是与人无干而成为与人息息相关不可分割的东西。《中庸》强调“道也者，不可须臾离也，可离非道也”[⑤]。这就把老子韩非那种君临万物冷漠无情的客观规律性的“道”，化而为与人的每一刻的存在、作为、修养、意识相贯通交溶而合一的“道”。“天道”“人道”从而就是一个“道”。这本是儒家传统思想，但《中庸》把它提到了形而上学的世界观高度；正因为此，在这个“天道”“人道”相合一、亦即客观世界的规律性与主体存在的目的性相合一的“道”中，人于是就可以“参天地”“赞化育”，达到所谓“中和”最高境界了。

《中庸》说，“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，

---

① 二程朱熹而后，“天”与“理”合一，成为最高范畴，它表现为“道”（与“器”对待而言），“道”更无自然实体意了。

② 《中庸·第26章》。

③ 《中庸·第20章》。

④ 同上。

⑤ 《中庸·第1章》。

万物育焉"[1]。如果比较一下荀子"曷谓中？礼义是也"[2]，便见出两者颇不相同。它与《易传》也很不同，《中庸》讲的这种"天人合一"主要和首先是一种通由个体修养而达到的主观精神境界的高扬，与外部物质世界的运动变化关系不大。主观意识的追求在这里是第一性的和本原的。

《中庸》的核心观念是"诚"。孟子讲"诚"："反身而诚，乐莫大焉"[3]。荀子也有大段讲"诚"的话："君子养心莫善于诚。……天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。"[4] 孟从内在心理讲，荀从外在政事讲。《中庸》中，荀、孟两者有所合一，却以孟为根本。

究竟什么是"诚"？

《中庸》说，"诚者，天之道也；诚之者，人之道也"[5]。"诚"被首先规定为"天"的根本性质，这一方面可以说是《易传》将自然予以道德化、人情化的沿承；但另方面却又是它的倒转，即由超越而走入内在。从而这里思辨的实际逻辑过程是：先将宇宙本体("天")品德化("诚")，亦即给予宇宙以道德本体义，然后又把它作为人性自觉的本源和本质("自诚明谓性"[6])，人必须努力修养以达到它("自明诚谓之教"[7])。这样，主观的道德修养("人")与这个客观品德化的宇宙本体("天")、普遍的外在运动("诚者")与独自的内

① 《中庸·第1章》。
② 《荀子·儒效》。
③ 《孟子·尽心上》。
④ 《荀子·不苟》。
⑤ 《中庸·第20章》。
⑥ 《中庸·第21章》。
⑦ 同上。

在修养("诚之者"),先验本体与情感心理,就不但变成了一个东西,而且主体内在的道德修养还成为具有决定性的关键环节。从而君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的外在社会伦常秩序("五达道")反过来必须依赖于内在的"知、仁、勇"("三达德")的主观意识修养才能建立和存在。这里,由"修身"("知斯三者,则知所以修身"①)而"治国""平天下"的道路便完全失去荀子、《易传》那里的现实形态和性质,而逐渐成为某种"虽圣人亦所不知""所不能"的神秘过程和境界。《中庸》盛赞鬼神,大讲祯兆,说"至诚如神"② "至诚之道,可以前知"③ 以及所谓"君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻,莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也"④ 等等,这种纯从内在心性来求天人相通,就必然会带上准宗教气息。这些都是孔孟荀易所未曾有,而为后世理学所发扬的。所以它与强调对待外部世界的荀学以及《易传》虽同属儒门,同讲"天人",倾向却大有歧异。不过《中庸》毕竟还不是后世的理学,因为它只是企图将心理原则、个体修养与治平统一起来而构成世界观,尽管这种世界观已不同于《易传》的世界观,而是某种内在论,却还没有达到后世理学心性伦理的本体论,虽然已经作了它的先驱。

但秦汉专制帝国所需要的"治国平天下"的哲学,却并不是这种强调主观意识修养的世界观,而毋宁是以论证外在世界(包括自然和社会)为主的宇宙系统论。所以不是孟子、《中庸》而毋宁是荀子、《易传》为这种宇宙系统论铺平了道路。这就是我在《秦汉思想简议》中所讲的问题了。

(原载《文史哲》1985年第1期)

---

① 《中庸·第20章》。
② 《中庸·第24章》。
③ 同上。
④ 《中庸·第1章》。

秦汉思想简议

处在先秦和魏晋两大哲学高峰之间、以董仲舒为重要代表的秦汉思想，在海内外均遭低贬或漠视，或被斥为唯心主义、形而上学，或被视为“儒学一大没落”。本文认为恰好相反，以阴阳五行来建构系统论宇宙图式为其特色的秦汉思想，是中国哲学发展的重要新阶段。正如秦汉在事功、疆域和物质文明上为统一国家和中华民族奠定了稳固基础一样，秦汉思想在构成中国的文化心理结构方面起了几乎同样的作用。

一　道、法、阴阳、儒家的合流

秦汉思想的形成与大一统帝国要求新的上层建筑相关。所谓“新”是意味，正式地摆脱极为久远的氏族传统结构和意识形态，由分散的、独立或半独立的原氏族部落基础上的邦国（春秋时期），逐步合并成为真正地域性的、以中央集权为标志的统一的专制大帝

国(由战国"七雄"到秦汉)。绚烂多彩五花八门的各种思潮、学说、流派,正是在这个急剧动荡的过渡时期中产生和发展。自战国后期起,它们在长久相互抵制、颉颃和论辩中,出现了相互吸收、融合的新趋势。从荀子到《吕氏春秋》,再到《淮南鸿烈》和《春秋繁露》,这种情况非常明显。旁及《文子》、《鹖冠子》、陆贾、贾谊以及地下发现的《经法》等等,无不在各种不同的程度或不同角度上表现出这一综合趋向。从而它们不再是纯粹的某家某学,而是或未经消化的几家杂凑,或是以某家为主而吸收他家。但并非所有先秦各家都同样积极地参预了或被平等地吸收、保留在这个综合潮流中。相反,有的在先秦非常显赫的思想、学说、派别,可以逐渐衰颓以至消失。有些则始终非常活跃、绵延而强大。先秦的名、墨两家属于前者。儒、道、法、阴阳则属于后者,它们是秦汉时期建构新型意识形态的四大思潮,也可以说儒、道法、阴阳三家[1] 其间复杂错综和长期演化的历史过程,是一个饶有兴味的思想史课题,却非本文所能论及。

这里所能指出的只是,在这个过程中,尽管有许多曲折,儒家思想日益融合其他三家,占据主干地位,却逐渐明显和确定。

在荀子和《易传》中,已可看到对法家和阴阳观念的吸收。与孔孟相比,荀、易面向了更为广阔的外部世界,提出了天、地、人如何相统一之类的世界观问题,这已经很不同于往昔。可见儒家思想本身不但在不断变化、发展中,而且在这过程中,尽管孟、荀都声色俱厉地斥异端、非诸子,却仍然有尽量吸取他家的情况。这本是任何学说能真正保存和健康发展的普遍规律。到《吕氏春秋》,这种情况出现了一个转折关键。

《吕氏春秋》自觉地企图综合百家,以求思想上的一统天下:

---

① 汉初盛极的"黄老之学"即道法家,参阅《孙老韩合说》。

听群众人议以治国，国危无日矣。何以知其然也？老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，……。有金鼓，所以一耳也。必同法令，所以一心也。智者不得巧，愚者不得拙，所以一众也。勇者不得先，惧者不得后，所以一力也。故一则治，异则乱。一则安，异则危。①

天下必有天子，所以一之也，天子必执一，所以抟之也。一则治，两则乱。②

这是明白地要求结束先秦百家群议，取得思想的统一。思想统一的必要性则是出于统一的施政要求。那么，如何统一？

盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非可不可，无所遁矣。③

《易传》里已经有由天而人（如《说卦》和"乾坤定矣……贵贱位矣"等等），即通过宇宙、自然来相互对应地论证人事的观念，这里则把这种对应观念具体化和系统化。它在开始安排一种成龙配套的从自然到社会的完整系统，把人事、政治具体地纳入这个总的宇宙图式里，即所谓"上揆之天，下验之地，中审之人。"这正是《吕氏春秋》所作出的重要新贡献，主要表现为十二纪月令的思想模型。

---

① 《吕氏春秋·不二》。
② 《吕氏春秋·执一》。
③ 《吕氏春秋·序意》。

汉高诱推崇《吕氏春秋》，说它"大出诸子之右"。"此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以仁义为品式，以公方为验格。"[①]各家痕迹显然并存，从而被视为杂家。但问题在于这个所谓"杂凑"里的几家的关系究竟如何呢？其中最值得注意的是，写作《吕氏春秋》的现实基础应该是在秦国已取得巨大成就（也包括吕本人的事功）的法家传统的长久实践，但这个治国大方略中却保留着那么多的儒家思想。用阴阳家的宇宙图式来作为这个方略的构架骨骼，道理比较外在而好懂，因为阴阳家与政治的关系十分直接，邹衍早就以"五行相胜"说明王朝的更替。但为什么要用儒家来作为实体主干，则不易了然。所以很值得把《吕氏春秋》里的儒家思想与原始儒学作些比较。例如，《吕氏春秋》说"凡为天下治国家，必务本而后末。……务本莫贵于孝。"[②] 这与《论语》强调的"君子务本，……孝悌也者，其为仁之本欤"之类的话很相似。但《吕览》强调"孝"是从人君统治的角度着眼的："人主孝，则名章荣，下服听，天下誉。人臣孝，则事君忠，处官廉，临难死。士民孝，则耕耘疾，守战固，不罢北。……夫执一术而百善至，百邪去，天下从者，其惟孝也？"[③] "先王之教，莫荣于孝，莫显于忠。忠孝，人君人亲之所甚欲也。显荣，人子人臣所甚愿也。"[④] 从表面看，它与原始儒学相似，实则大有区别。这区别就在于，一个是从氏族贵族的个体成员和巩固宗法纽带立论，一个是从统一帝国和专制君主的统治秩序着眼。前者具有伦理感情，后者纯属功利需要。前者建立在氏族成员的血缘观念和心理基础之上，是原始儒家。后者是要求服

① 《吕氏春秋序》，陈奇猷《吕氏春秋校释》，学林出版社，1984。

② 《吕氏春秋·孝行》。

③ 同上。

④ 《吕氏春秋·劝学》。

务于皇家统治的政治目的，渗透着法家精神。这个貌同而实异，正好标志着在新社会条件下新的统治阶级对原始儒家思想所作的具体改造和利用。此外，如易“礼”为“理”[①]，肯定用兵，强调“胜理以治国则法立，法立则天下服矣”[②]，以及《审分览》诸篇明确的法家术势理论和“主静”“无为”的君人南面术（道法家）等等，则更显然。即使对农家的吸取，也不脱从人君统治的功利需要（法家）出发：

> 古先圣王之所以导其民者，先务于农。民农非徒为地利也，贵其志也。民农则朴，朴则易用，则边境安，主位尊。民农则重，重则少私义，少私义则公法立，力专一。[③]

一些论文认为《吕氏春秋》属于“新”儒家。如何“新””似乎讲得不透。我以为，它的新，就在这里。即在法家实际政治的长久实践的经验基础上，在新的社会基础和政治结构（中央集权的统一专制帝国）的需要和要求上，对儒家血缘氏族体制和观念的保留和改造。

问题是：既然当时在法家思想指导下的实践不断取得成功，为什么不在思想理论上继续应用和发展法家？这问题当然很复杂。一方面固然可以说是吕不韦这批思想家们的高明之处，他们看得比较深远，知道尽管法家耕战政策是成功的，但严刑峻法、专讲术势的高压诡诈手段，未必能长久奏效；另一方面，也是主要的并且是非常有趣的方面，则是这样一个现象：新近出土的云梦秦简《为

---

① 这似乎是遵循了荀子—韩非的路线。但它指出“礼”是“履孝道”，这倒是对古代史实的准确解释，即前所指出古代所谓“礼治”源出于氏族血缘的“孝悌”秩序。

② 《吕氏春秋·适音》。

③ 《吕氏春秋·上农》。

吏之道》中竟然也有"宽裕忠信,和平毋怨"、"慈下勿陵"、"恭敬多让,宽以治之"、"有严不治"等词语。这似乎表明,当年秦国的实际政治并不完全像韩非的理论和秦始皇的实践那样极端。无怪乎《吕氏春秋》说,"用民有纪有纲,……为民纪纲者何也?欲也,恶也。何欲?何恶?欲荣利,恶辱害。……不得其道而徒多其威,威愈多,民愈不用。……故威不可无有而不足专恃。譬之若盐之于味,凡盐之用,有所托也,不适则败托而不可食。威亦然,必有所托然后可行。恶乎托?托于爱利。爱利之心谕,威乃可行。威太甚,则爱利之心息。"[①] 这指明严刑峻法都只能是手段,而不是根本("纪纲"),所以多次严厉地批评了法家,而主张"威"必需有所"托"。但《吕氏春秋》说"托"于"爱利",把"用民"的"纪纲"说成是"欲(荣利)"和"恶(辱害)",却又并非儒家精神。可见,这个所谓"新"儒家的根基,无论从实践上或理论上,都已大不同于原始儒家,它是在讲求功利效用的法家政治实践的基础上,尽量吸收改造各家学说后的一种新创造。儒家之所以在这个新创造中占了优势和主导,是因为比较其它各家,儒家与中国古老的经济社会传统有更深的现实联系,它不是一时崛起的纯理论主张或虚玄空想,而是以具有极为久远的氏族血缘的宗法制度为其深厚根基,从而能在以家庭小生产农业为经济本位的社会中始终保持现实的力量和传统的有效性。即使进入专制帝国时期,也仍然需要它来维系社会。儒家一贯强调"孝悌"是立国之本,强调作为社会等级的伦常秩序的重要性,总是非常现实地有用和有效的。这就不奇怪包括崇尚道家的司马谈在评论儒家时要说:"序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也"[②],即儒家讲究的伦常规范、社会秩序是不可变易

---

① 《吕氏春秋·用民》。

② 《史记·太史公自序》。

的。《云梦秦简》也认为“为人君则怀，为人臣则忠，为人父则慈，为人子则孝”，“君怀臣忠，父慈子孝，政之本也”。足见，儒家成为各思潮、学派合流中的主导，有其实在的社会历史的基础。《吕氏春秋》有意识地搞这个合流统一，是为一个雄心勃勃、代周而兴、建立统一和稳定的中国新王朝作理论建树，它之采儒家学说为主干，并非个人志趣的偶然。

这个王朝在秦始皇除去吕氏偏任法家之后很快统一了中国，然而又很快地灭亡了。这个空前巨大的兴亡教训，不断地为中国历代而首先为汉代的人们所思考。思想家们作出了结论。贾谊的著名结论便是“仁义不施而攻守之势异也”[①]。也就是说，进攻用法家也许还可以，但要“守”住天下，却必须“施仁义”，即回到儒家。但在大动乱之后，汉初统治者必然也必须采取休养生息的“无为”政策，这使当时整个思想界都罩上了一层道家的色调。陆贾讲了许多“仁义”“教化”甚至“制礼作乐”等明明是儒家的东西，却把这一切撮合到道家的“无为”理论上，“……席仁而坐，仗义而强，虚无寂寞，通动无量”[②]，并讲了好些宇宙、自然、人类社会发生演变的图景。贾谊也将儒家的具体政治主张从属于所谓“德有六理”：“德、道、性、神、明、命”，以此为骨架，泛论宇宙万物，“六理、六美，德之所以生阴阳、天地、人与万物也”。[③] 这似乎也可以看作是企图建构某种宇宙论的模式。《文子》向被看作伪书，其实它以道家统摄儒法，由自然而推论人事，尊老子复强调仁义，都鲜明地呈现出汉初时期思想杂凑而合流的总特色，非后世所易伪造[④]。这里

① 贾谊：《过秦论》。
② 陆贾：《新语·道基》。
③ 贾谊：《新书·道德说》。
④ 其实，如《邓析子》《鹖冠子》等均有以道统儒、法而合流交济的性质，也不可一概视作伪书。

重要的是，道家的自然一政治理论即所谓“无为”这时得到了一种具有新实际含义的解说，既不再是老庄的倒退幻想，也不只是道法家的权术理论，而是已经落实在当时实际政治经济措施上的思想。从而道家的宇宙观在这里便有了某种现实的政治经济作为基础，在这基础上进一步要求在哲学上把“人”（政治、社会）与“天”（自然、宇宙）连结和沟通起来，为建构统一帝国的上层建筑提供理论体系，它便大不同于先秦的原始道家了。

终于，《淮南鸿烈》提出了这种新体系。如果说《吕氏春秋》是建构这种体系的第一步；那末从逻辑上讲，《淮南鸿烈》是第二个里程碑。

《淮南》囊括天上人间，泛论万物，包罗万象，“故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。其言有小有巨，有微有粗。”① 它详尽地描绘了宇宙时空的起始和演化，详尽地叙说了现实事物的形态和变异，详尽地展示了客观世界的多样性、复杂性和变易性。其中阴阳五行作为骨架的功能也更为精细和内在。所有这些，都远远超过了《吕氏春秋》。然而，最有意思的仍然是，在这个符合当时时代要求、以道家面貌出现的新体系中，尽管斥仁义、骂儒家，却又仍然渗透有儒家的特征。例如“无为”这个道家最根本的观念，在这里有时竟被解释为要顺应客观法则去积极活动以取得事功。从而它所反对的“有为”就并非原来道家所反对的，而只是指人不应违背客观自然规律而行事：

> 夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。若吾所谓无为者，私志不得入公

① 《淮南鸿烈·要略训》。

道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功。……若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故谓之有为。[①]

主张有所作为，反对"自流""自生"，这难道不正是对原始道家思想的严重违背和根本改动么？这难道不与《易传》提倡的"顺天而动"在精神实质上更接近么？原因很简单：无论是耕田，或者是行政，总必须有所活动，有所作为。老庄那种完全放任以回到原始社会的真正无为，实际上根本不可能存在。社会的生存、人类的存在还得靠儒家、农家以至法家的积极入世态度，只是这种态度不得违反客观法则。所以只要道家真正落实到现实政治经济上，出现这种改变便不可避免[②]。而如何把遵循客观自然法则（道家、阴阳家所注重）与发挥主观能动力量（儒家、法家所注重）结合起来，倒正是汉代思想所要处理的一个要害问题。于是，在当时情况下，讲天文历数规律的阴阳家和强调遵循自然法则的道家成为建构人事政治体系的外在骨架，就是很自然的事情。但如果不执着于那外在弥漫着的道家衣束，仍然可以发现其内在精神却是重人为、重积极入世的儒学。这就是《淮南鸿烈》所透露的重要消息，尽管它还不能贯串全书。

另一重要消息也与此相关，它强调了"天人感应"：

圣人者，怀天心，声然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天，则景星见，黄龙下，祥凤至。……天之与人，有以

① 《淮南鸿烈·修务训》。

② 所以很有趣的是，连董仲舒也讲"无为"："故为人主者，以无为为道……立无为之位而乘备见之官，……故莫见其为之而功成矣，此人主所以法天之行也（《春秋繁露·离合根》），"故为人君者，……志如死灰，形如委蛇，安精养神，寂寞无为"（《春秋繁露·立元神》）等等，可清晰看出儒对道法家的溶化。

相通也。……万物有以相连，精祲有以相荡也。[①]

这在今天看来，当然极其荒谬，但如果结合《淮南》一书中所保存和记载的大量有关自然的素朴的科学知识，当时这种企图沟通天人，认为各种社会、自然事物之间有某种不能观察和认识其因果（"不见其所由"，"不可以智巧为"）的客观规律（"神明之事"[②]）在，却是一种重要观念。其中确有大量主观臆解，同时却又以当时人们对自然界的经验知识的总结作为基础。例如：

天之且风，草木未动，而鸟已翔矣。其且雨也，阴曀未集，而鱼已噞矣。以阴阳之气相动也。故寒暑燥湿，以类相从，……。[③]

土地各以其类生，是以山气多男，泽气多女，漳气多喑，风气多聋。……皆象其气，皆应其类。[④]

前者是某种经验观察，后者是主观臆断，前者具有一定的科学倾向，后者则可以走向意志论、目的论的神秘宗教。但两者经常混在一起，不易区分。后世犹如此，何况两千年前？如果不计细节，总起来看，在当时历史条件下，企图把天文、地理、气象、季候、草木鸟兽、人事制度、法令政治以及形体精神等万事万物都纳入一个统一的、相互联系和彼此影响并遵循普遍规律的"类"别的宇宙图式中，从总体角度来加以认识和把握，这应该说是理论思维的一种进

① 《淮南鸿烈·泰族训》。
② 同上。
③ 同上。
④ 《淮南鸿烈·地形训》。

步。尽管主观上作者们可能有对中央政权的不满和反感，但客观上却仍然反映着汉代数十年间生产大发展、国力日雄厚、对自然的广泛征服。《淮南鸿烈》以其宏伟的世界图景、丰富的经验知识和阔大气派，使这个宇宙论的系统建构达到了成熟的境地。

董仲舒只是在基本精神上完成这个建构而已。与《吕览》、《淮南》不同，董仲舒不能以侯王之尊来收揽作家，编纂系统。他的《春秋繁露》，从外貌看，也不像构造体系的完整著作。他是以当时著称的公羊学来论议具体政事，企图从春秋的各种事例中推论出某种普遍适用的政法规范。他的特点是，在精神实质上承继了前述《吕氏春秋》开拓的方向。竭力把人事政治与天道运行附会而强力地组合在一起。其中特别是把阴阳家作骨骼的体系构架分外地凸现出来，以阴阳五行（“天”）与王道政治（“人”）互相一致而彼此影响即“天人感应”作为理论轴心，一切环绕它而展开：

> 夫王者不可以不知天。……天意难见也，其道难理。是故明阳阴出入实虚之处，所以观天之志。辨五行之本末顺逆大小广狭，所以观天道也。……为人主者，予夺生杀，各当其义，若四时。列官置吏，必以其能，若五行。好仁恶戾，任德远刑，若阳阴。此之谓能配天。①

在董仲舒那里，人格的天（天志、天意）是依赖自然的天（阴阳、四时、五行）来呈现自己的。前者（人格的天）从宗教来，后者从科学（如天文学）来。前者具有神秘的主宰性、意志性、目的性，后者则是机械性或半机械性的。前者赖后者而呈现，意味着人对“天志”“天意”的服从，即对阴阳、四时、五行的机械秩序的顺应。“天”

① 《春秋繁露·天地阴阳》。

的意志力量和主宰作用在这里是与客观现实规律(阴阳、四时、五行)相合一。而作为生物体存在的人的形体与作为社会物存在的尊卑等级和伦常制度,都只是"天"即阴阳五行在世间的推演。这样,关键点就在于如何认识和处理人事、政治、制度与阴阳、四时、五行相类比而存在、相关联而影响,使彼此构成一个和谐、稳定、平衡、统一的机体组织,以得到绵延和巩固。

董仲舒的贡献就在于,他最明确地把儒家的基本理论(孔孟讲的仁义等等[①])与战国以来风行不衰的阴阳家的五行宇宙论具体地配置安排起来,从而使儒家的伦常政治纲领有了一个系统论的宇宙图式作为基石,使《易传》、《中庸》以来儒家所向往的"人与天地参"的世界观得到了具体的落实,完成了自《吕氏春秋·十二纪》起始的、以儒为主融合各家以建构体系的时代要求。

二　天人宇宙论图式

下面具体地看看董仲舒的天人理论。

董抬出"天"来作为宇宙人间最高主宰,"百神之大君也"[②]。但在董的体系中,"天"又并未停留在单一的人格神的意义上,它更多是一种与其它许多因素相联系相配合的结构体。

这些因素就是天、地、人、阴、阳、五行共十项:

---

① 庞朴:"文献表明,配五常仁义礼智信于水火木金土五行的把戏,不仅在《管子》的《四时》与《五行》篇(作为战国时代作品看)中不曾见,在《吕览·十二纪》与《礼记·月令》中不曾见,连刘安的《淮南子·时则训》中也不曾见。就是说,在这以前,还不曾有这种思想。直到《春秋繁露》里,我们才看到董仲舒在前人的已经足够庞大的五行大系之上,更增加了这个新项目,拿仁智信义礼配木火土金水。这是董仲舒的发明。"(《帛书五行篇研究》,第82页,齐鲁书社,1980。)

② 《春秋繁露·郊语》。

天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。[1]

十大因素相组合而成四时、五行：

天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。[2]

可见，"天"一方面固然是主宰，是"大君"，但同时既是因素（十中之一），又是结构整体自身。最后一点实际上处在更重要的地位，这正是董的"天志"不同于先秦墨家仅是人格神的"天志"[3]的地方。

天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序也。[4]

这里要紧的是"天次之序"。因为"天"是通过五行次序来显示它的性格和功能的。董认为有两种基本次序和两种基本功能。一是"比相生"：

---

① 《春秋繁露·官制象天》。

② 《春秋繁露·五行相生》。

③ 如《墨子·天志中》："天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。""天之爱民之厚者有矣，曰以磨为日月星辰，以昭道之，制为四时春秋冬夏，以纪纲之；雷降雪霜雨露，以长遂五谷麻丝，使民得财利之，……。"

④ 《春秋繁露·五行之义》。

> 天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。是故父之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。[①]

另种次序和功能则是“间相胜”：

> ……夫木者，农也。农者，民也。不顺如叛，则命司徒诛其率正矣，故曰金胜木。金者，司徒。司徒弱，不能使士众，则司马诛之，故曰火胜金。夫土者，君之官也，君大奢侈，过度失礼，民叛矣，其民叛，其君穷矣，故曰木胜土。[②]

董的五行宇宙论是完全从政治伦常和社会制度着眼的，五行相生，比作父子。[③] 子必须继承、保存和发扬父业，正如寒暑相继一样；同时五行又是官制，它们可以相互约束克制，这叫“相胜”。“相生”“相胜”就构成了一个自然的反馈系统，而这也就是“天道”。“五行之随，各如其序。五行之官，各致其能。……是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之数也。”[④] 不但“五行”，“四时”亦然。君主行政必须符合四时季候，董讲四时比五行实际讲得更多。

---

① 《春秋繁露·五行对》。

② 均《春秋繁露·五行相胜》。

③ 董的这一套也可说直接继承思孟学派“案往旧造说谓之五行”而来。如章太炎所说，相传为子思作的《礼记·表记》中“水火土比父母于子，犹董生以五行比臣子事君父”。（《太炎文录·子思孟轲五行说》）。

④ 《春秋繁露·五行之义》。

王者配天，谓其道。天有四时，王有四政，四政若四时，通类也。天人所同有也。庆为春，赏为夏，罚为秋，刑为冬。庆赏罚刑之不可不具也。，如春夏秋冬之不可不备也。①

天的四时如同人或君主的喜（春）乐（夏）怒（秋）哀（冬）。“惟人道可以参天，天常以爱利为意，以养长为事，春秋冬夏皆其用也。王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事，好恶喜怒而备用也。然而主好恶喜怒乃天下之春夏秋冬也……人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木。”② “人有喜怒哀乐犹天之有春秋冬夏也，……皆天然之气也，其宜直行而无郁，一也。”③

总之，确认人事政治与自然规律有类别的同形和序列的同构，从而它们之间才可以互相影响彼此配合。这也就是把天时、物候、人体、政制、赏罚统统分门别类地列入这样一种异事而同形、异质而同构的五行图表中，组成一个相生相克的宇宙—人事的结构系统，以作为帝国行政的依据。就是说，君主必须顺着五行特性而施政，例如春天务农，“木者春，生之性，农之木，劝农事，无夺民时”④，秋冬肃杀则“警百官，诛不法”⑤，这样不但人间太平，而且风调雨顺。如果逆五行特性，乱搞一气，春行秋令，冬行夏政，则不但天下多事，人民疾病怨愤，而且因为破坏了宇宙秩序，自然界就会出现灾祸变异，王朝也就危险以至完蛋。可见，董仲舒把五行运转的机械论与天作主宰的意志论目的论混杂揉合在一起，“天”的双

① 《春秋繁露·四时之副》。
② 《春秋繁露·王道通三》。
③ 《春秋繁露·天地之行》。
④ 《春秋繁露·五行顺逆》。
⑤ 同上。

重性质（神学人格性和自然物质性）在这系统中展开为机械论与目的论的合一：目的论中有机械论，机械论中有目的论。董仲舒及其信徒们惯用某些自然现象如日蚀、地震、水灾、火灾、动植物的反常变异（如"木有变，春凋秋荣"）来作为上天对人君的警告，这也几乎成了后世的常规。

董仲舒搞这一套，主要是为了以这种宇宙论系统确定君主的专制权力和社会的统治秩序。"……唯天子受命于天，天下受命于天子。"① "王道之三纲，可求于天。"② 绝对君权和三纲秩序本是秦代就有的法家理论③，董从宇宙论的高度确认了它。并把无处不在的阴阳双方普遍赋予善恶的价值内涵，所谓"卑阴高阳"，"贵阳而贱阴"，"恶之属尽为阴，善之属尽为阳"，"阳行于顺，阴行于逆"，"善皆归于君，恶皆归于臣"④ 等等。目的都在从理论上确证当时专制君主的绝对权威和君臣父子的严格的统治秩序。这是一方面，董的理论又还有另外一面，这就是董在肯定这个统治的同时，又把这一秩序安排规范在谁也不能超越的五行图式的普遍模型中。董仲舒把自然事物伦理化，把自然的天赋予了人格（意志、命令和感情），是神学唯心主义。但这个神学唯心主义的基本精神却又恰恰是为了强调社会秩序（亦即王朝统治）与自然规律相联系而作为和谐稳定的整体存在的重要性，它把任何个别的因素即使是最尊高的因素（天王、父母）也置于这个整体之下：

> 故变天地之位，正阴阳之序，直行其道而不忘其难，义之

---

① 《春秋繁露·为人者天》。

② 《春秋繁露·基义》。

③ 《韩非子·忠孝》："臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也。……人主虽不肖，臣不敢侵也。"

④ 均《春秋繁露·阳尊阴卑》。

至也。是故胁严社而不为不敬灵，出天王而不为不尊上，辞父命而不为不承亲，绝母属而不为不孝慈，义矣夫。[1]

这样，便使每一个单项，无论是君是臣是刑是德，都有一个确定的位置而被制约于整体结构。天子作为专制君主，其施政行令也同样受到这整体结构的限制和约束，不能像在韩非、李斯等法家理论中那样，因握有绝对权力便可以为所欲为和无所不为。皇帝虽高踞于万民之上，却又仍然受制于系统之中。

这个制约主要表现为反对任刑滥杀。董之所以一再强调"德"是"阳"，"刑"是"阴"，"天"是"好仁恶杀"的，之所以一再说"天，仁也"[2]，"煖暑居百而清寒居一，德教之与刑罚，犹此也。故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天"[3]，"为政而任刑，谓之逆天，非王道也"[4]，"王者承天意以从事，故任德教而不任刑"[5] 等等，都是为了把汉代思想家们所总结出来的秦亡经验，把儒家一贯讲的"仁义"，提升和放大到宇宙论的层次上来制约绝对君权。《春秋繁露》中确有好些尊民词句，表面上似乎接近原始儒学[6]，但实质并不相同；因为它们是建立在尊君为绝对权威实际是接受法家思想的基础上的。如董自己所说："故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大义也"[7]，这才是董的特征。君是民的绝对统治者，民只有

---

① 《春秋繁露·精华》。

② 《春秋繁露·王道通三》。

③ 《春秋繁露·基义》。

④ 《春秋繁露·阳尊阴卑》。

⑤ 《汉书·董仲舒传》。

⑥ 如："天之生民非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天予之。其恶足以残害民者，天夺之"（《尧舜不擅移汤武不专杀》）等等。

⑦ 《春秋繁露·玉杯》。

通过"天"才能制约君，而这个"天"主要是五行结构的宇宙模式。可见，这里最重要的是这个结构自身，是保持这个结构整体的秩序和生命。对董来说，天人之间的彼此交通感应、协和统一以取得整个结构的均衡、稳定和持久，这就是"道"；既是"天道"，也是"人道"；既是自然事物的运行法规，也是人间世事的统治秩序。"天不变道亦不变"，"正其道不谋其利，修其理不急其功"[①]，都是在这个意义上讲的。即是说，重要的是整体的"道"、"理"，而不是局部的细节的"利"、"功"。这一方面固然不同于法家功利理论，同时也不同于原始儒家的"何必曰利"。因为这里已不是从主体道德论伦理出发，而是从客体宇宙论系统立论。

那么，董仲舒用宇宙论系统来论证的这个统治秩序和社会机体是一些什么具体内容呢？在社会方面，这个系统强调"孝悌"、"衣食"。"天生之以孝悌，地养之以衣食。"[②] "夫孝，天之经，地之义。"[③] 以"孝"为"天地之经"、"人伦之本"，如前节所述，是当时家庭农业小生产经济的社会结构的要求，要巩固这个社会经济结构，自然强调这些。正如元代王祯所说，"孝悌力田，古人曷为而并言也？孝悌为立身之本，力田为养生之本，二者可以相资而不可以相离。"[④]

在政治体制方面，除了前面讲的树立绝对君权外，这个系统中很重要的一环是董仲舒对建构一套文官体制的积极提议和参预：

> 董仲舒对策曰：养士之大者，莫大乎太学。太学者，贤士

① 董的这句原话比最早见于《汉书》董传并流传广久的"正其谊不谋其利，明其道不计其功"要高明一些。

② 《春秋繁露·立元神》。

③ 《春秋繁露·五行对》。

④ 王祯：《农书·孝悌力田篇第三》。

之所关也,教化之本原也。愿陛下兴太学,置明师,以善天下之士。武帝立学校之官,皆自仲舒发之。[1]

董仲舒曰,臣愚以为使诸列侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者,岁贡各二人。……故州郡举茂才孝廉,皆自仲舒发之。[2]

《春秋繁露》则强调,“王者制官,三公九卿、二十七大夫、八十一元士,凡百二十人,而列臣备矣。吾闻圣王所取仪,金天之大经,三起而成,四转而终,官制亦然者,此其仪欤?”[3]《史记》说:汉武帝时,“……一岁辄一课,能通一艺以上,补文学掌故阙,其高第可以为郎中者,太常籍奏即有秀才异等,辄以名闻。其不事学若下材及不能通一艺者,辄罢之。……自此以来,则公卿、大夫、士吏彬彬多文学之士矣”[4],进“教化”,立官制,重文士,轻武夫[5];建构一个由“孝悌”、读书出身和经由推荐、考核而构成的文官制度,作为专制皇权的行政支柱。这个有董仲舒参预、确立于汉代的政治—教育(“士—官僚”)系统是中国历史上的一件大事,也是了解自秦汉以来中国历史的重大关键之一。与原始儒学建立在氏族国家血缘贵族(个体)基础上讲的“修齐治平”的政教已有不同,这里需要的是从统一大帝国着眼的整套官僚体系。前者(原始儒学)的政治理想和统治体制是建筑在血缘伦理和原氏族首领的严格的个体道德

---

① 《西汉会要·学校上·太学》。

② 《西汉会要·选举下·举廉》。

③ 《春秋繁露·官制象天》。

④ 《史记·儒林列传》。

⑤ 《春秋繁露·服制象》:“夫执介胄而后能拒敌者,故非圣人之所贵也,……。故文德为贵,而威武为下。此天下之所以永全也。”重文轻武几乎成了心理传统,西方贵族以决斗为荣,在中国却可被嘲为“匹夫之勇”。

表率上;后者则把政治伦理统治建筑在宇宙自然秩序的比附上:政治的治乱兴衰不再仅仅依靠于作为首领的“圣人”,而且更依靠于遵循客观的“天道”,而这“天道”也就包含建立这整套的官僚行政体制,所谓“官制象天”是也。这种官制表面上类似近代官僚系统,它具有职能分化,各有定规,执行权威,不讲情面等非人格的机器特征和理性模式。它也有某种意义上的分权(例如从汉到清,行政与监察〔御史、清议〕的相互牵制等)。它不讲“父为子隐”,而主张“大义灭亲”……,这也可说是法家传统的存续和发展①。但实际上,由于中国古代这套官僚系统从根本上仍然服从于和从属于血缘宗法的社会、经济结构,官僚体制与社会人情的关系学纠缠混合在一起,后者在冲淡、延缓它的作用和职能上便起了极大的弹性作用。各种亲族关系的网状联系,使官僚政治实质上从属和依存于这种遍及整个社会的人情关系结构中,除宗族、地域外,“门生”“故旧”盛极一时,也说明在这种关系学基础上的政治上的人身依附极为突出和严重。这使得“有治人无治法”的儒家传统仍然延续下来,从而在实质上大不同于具有近代效能的资本主义的官僚机器。董仲舒协助汉武帝建立起来并在理论上予以论证的便是这种中国早熟型的“士—官僚”的文官政教体系。它不同于西方近代,也不同于西方中世纪。它使上下之间即民(农)、士(文官)、皇帝之间有确定的统治规范和信息通道,并把春秋以来由于氏族余制的彻底崩溃、解除公社约束而“横议”“乱法”的个体游士,又重新纳入组织中,从制度上重新落实了儒家“学而优则仕”的理想,这就从多方面大有利于维护统一帝国的稳定(包括后代帝王公开说的使天下英雄尽入彀中)。这正是他的系统论宇宙图式在结构⇌功能方面的

---

① 《史记·太史公自序》:“法家不别亲疏、不殊贵贱,一断于法,则亲亲尊尊之恩绝矣。……若尊主卑臣,明分职不得相踰越,虽百家弗能改也。”

一个重要方面。然而只要这个系统一被破损或动摇，则社会似乎便成了缺乏自组合能力的"一盘散沙"。总之，还是如那个王祯所说，"圣人树其法度，制其品节，使天下之人，莫不衣其衣而食其食，亲其亲而长其长。然而教之者，莫先于士。养之者，莫重于农。士之本在学，农之本在耕。天下无不事之农，……汉力田之科是已。……天下亦少不耕之学，……汉孝悌之科是已。"[①] 一个士，一个农；一个学，一个耕；这是从古代董仲舒到近代曾国藩所刻意讲求的儒家"齐家治国"的大方略。时代不同使曾国藩的"耕读为本"成为反历史的潮流[②]，而二千年前董仲舒的主张，却是为冉冉上升的新社会和新王朝制定统治秩序的先进理论。

剖开来看，这个所谓新理论又没有多少新因素，它几乎全部都抄自前人。"尊主卑臣"是韩非的。"天人感应"，《淮南》早有……。所以，这个"新"，只在于他把所有这些构成了一个系统。如果说，《吕氏春秋》是用儒家精神变换了法家，《淮南鸿烈》是儒家精神渗进了道家；那末董的特点就在于，相当自觉地用儒家精神改造了利用了阴阳家的宇宙系统。所以《汉书》说董"始推阴阳，为儒者宗"[③]，"……潜心大业，令后事有所统一，为群儒首。"[④]

那末，董是怎样改造阴阳家的呢？

司马谈评价阴阳家说："夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节、各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也。故曰使人拘而多畏。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪。故曰，四时之大顺，不可失也。"[⑤]

---

① 王祯：《农书·孝悌力田篇第三》。

② 参阅拙作《中国近代思想史论》第 481—483 页，人民出版社，1979。

③ 《汉书·五行志》。

④ 《汉书·董仲舒传》。

⑤ 《史记·太史公自序》。

这就是说，阴阳家讲的天时地利的规律，人(统治者)应该注意遵循。但缺点在于，似乎一切都事先规定好了，人在它们面前无可作为，只能诚惶诚恐，消极顺应，所以，"拘而多畏"。

董仲舒则在三个方面突破和改造了阴阳家这一缺点。第一，用儒家仁义学说和积极作为的观念改变了阴阳家使人处于过分拘谨服从的被动状况。在董的阴阳五行的宇宙系统里，尽管强调客观结构的法则，却仍然充满着人的主动精神。它竭力突出人的崇高地位，宣扬只有人，而不是任何其它事物，才能"与天地参"，认为"天地之性人为贵"①，"……人之超然万物之上，而最为天下贵也。人，下长万物，上参天地"②，"三者(指天地人)相为手足，合以成体，不可一无也"③。即是说，在这个宇宙中，没有人是不行的，人的力量在这个宇宙系统中有极大的作用和意义。因为"天"只给予事物以可能性，要变为现实性，必仍待人的努力。

董仲舒著名的人性论便是如此："善如米，性如禾，而禾未可谓之米也。性虽出善，而性未可谓之善也。米与善，人之继天而成于外也，非在天所为之内也。"④ 而且，人还能够因有所预见和积极努力而扭转和改变既定的不利局势。例如，"齐桓忧其忧而立功名，推而散之，凡人有忧而不知忧者凶，有忧而深忧之者吉"⑤，吉凶并不完全被动地决定于客观，"治乱废兴在于己"。董之强调"天人感应"，正是为了宣扬"人"能影响"天"，"人事"能影响"天意"；采取的是神秘的甚至神学的形式，其内核却恰恰在于对人和人主行政力量的能动性的重视。所以，有意思的是，在这个似乎既定的客

---

① 《汉书·董仲舒传》。
② 《春秋繁露·天地阴阳》。
③ 《春秋繁露·立元神》。
④ 《春秋繁露·实性》。
⑤ 《春秋繁露·玉英》。

观图式里，却仍然比别的学说中充满更多的对于人的能动性的强调。“天长之而人伤之者，其长损；天短之而人养之者，其短益。夫损益者皆人，人其天之继欤？出其质而人弗继，岂独立哉？”[1] 因此，人才能“与天地参”[2]。

第二，则是对灵活性的重视。这就是儒家传统所讲而为董所大谈的“经”与“权”。“春秋固有常义，又有应变。”[3] “春秋有经礼，有变礼。”[4] “权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死之，终弗为也。”[5] 既必须有确定的原则性（“经”），又必须有原则允许下（“可以然之域”）的灵活性。何以如此？这是因为董所着重的是整体系统结构的稳定和持久，而不在于任何局部和细节的不变。董不反对变革，主张“更化”政制。他所追求的是整体结构的动态平衡，而不是一切现象的僵死固定。在动态中来保持平衡、秩序和稳定，这正是儒家中庸思想的进一步发展：矛盾双方在运动中取得均衡调节，整体也就得到了和谐稳定。“使富者足以示贵，而不至于骄；贫者足以养生，而不至于忧。以此为度，而均调之，是以财不匮，而上下相安，故易治也。”[6] 所以，董的五行功能的相生相胜图式虽有一定规范次序，具体运用和说明却又相当灵活和宽容，这不但因为凡具有反馈功能作为自我调节的有机系统的图式本就有一定的灵活性和适应性。而且在古代科学文化水

---

① 《春秋繁露·循天之道》。

② 应该指出的是，这种能动性的强调并非偶然，它是那整个时代力量的反映。汉代兴起后，生产力蓬勃发展，科学也日益发达，对自然的征服广度和深度是空前的。汉代帝国的这种事功力量表现在宏伟气魄的汉代文艺中，也表现在汉代哲学中。参阅拙著《美的历程·楚汉浪漫主义》第4章。

③ 《春秋繁露·精华》。

④ 《春秋繁露·玉英》。

⑤ 同上。

⑥ 《春秋繁露·度制》。

平的幼稚阶段上，更容易使人作出相当自由以至主观任意的解释。董仲舒本人为适应政治需要就作了不少这种任意的解释。

第三，也是最重要的，董的宇宙系统不同于阴阳家的“拘而多畏”的根本原因，是由于他将孔子仁学中的情感心理原则输入了这个系统，从而将自然人情化了。董一再说，“仁，天心。”[①] “和者，天地之所生成也。”[②] “察于天之意，无穷极之仁也，人之受命于天也，取仁于天而仁也。”[③] “天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。”[④] ……尽管添了荒谬的人格色彩，但世界却不像阴阳家或道家的那种超乎人外、漠然寡情，而是具有了与人类似的情感色调，从而这个宇宙论系统图式也就不完全是外在于人的纯客观律令，而成为与人内在心理有关的东西。董仲舒的“天”既有自然性，又有道德性，又有神学性，还有情感性，它们完全混杂在一起。这一方面固然具有神秘化特色，被今人批评为神学目的论，根本违反了对自然的科学认识；但把天人视同一体，不仅有物质、自然上的相连，且有精神情感上的相通，这又仍然是继承“天地之大德曰生”、“天行健，君子以自强不息”的儒家精神，在建立积极康强的世界观人生观上有其意义，保持和发展了儒学和中国哲学的基本特色[⑤]。同时，由于包括命运、规律等等都取决于这个图式整体，也就不另需要有超越的主宰神灵了。

---

① 《春秋繁露·俞序》。

② 《春秋繁露·循天之道》。

③ 《春秋繁露·王道通三》。

④ 《春秋繁露·阴阳义》。

⑤ 后来宋明理学在批判吸取佛家哲学后，把这一套外在宇宙论转换为内在的心性论，将道德伦理高扬为本体，仍然以充满这种情感态度为其重要特色。参阅本书《宋明理学片论》。

三　阴阳五行的系统论

意识形态与科学真理(或学术思想)的关系是一个老而常新的问题。强调二者的同一,认为统治意识即学术真理,无疑是简单化和幼稚病。但强调二者的对立,认为学术思想为科学,意识形态纯虚构,二者渺不相干,也同样是简单化。事实上,二者常常相互纠杂混为一体,或虽可分离而又有渗透。具体情况多种多样,错综繁复。秦汉时期的阴阳五行思想便是如此。

以董仲舒为代表的"天人感应"的阴阳五行学说成为官方哲学后,它笼罩、统治着汉代数百年,弥漫在几乎全部意识形态领域。但这并非一种偶然的意志事件,而是一种时代的潮流。如前所述,无论是基本同时的《淮南鸿烈》,或较早一点的《经法》,或更后的许多文献,在论到政治以及其它时,都表现出把天人连结起来的趋势。例如,《经法》中便有这种说法:"刑德皇皇,日月相望,以明其当。望失其当,环视其央。……刑德相养,逆顺若或,刑晦而德旺,刑阴而德阳,刑微而德彰。……天道环于人,反为之客"①;就连出土的汉镜铭文也作:"圣人之作镜兮,取气于五行","五行德令镜之精"②。可见,把阴阳五行、天文历数与社会人事类比式地连结起来,远非董仲舒的个人发明,它由来既久,绵延也长。

阴阳五行的渊源和流变,是一个久远而复杂的问题,非本文所能评论。五行的起源看来很早,卜辞中有五方(东南西北中)观念和"五臣"字句;传说写于殷周之际的《洪范·九畴》中有五材(水火金木土)的规定。到春秋时,五味(酸苦甘辛咸)、五色(青赤黄白

---

① 《经法·十六经·姓争》第65页。文物出版社,1976。

② 《文物》1982年第3期,第67页。

黑)、五声(角征宫商羽)以及五则(天地民时神)、五星、五神等等已经普遍流行。人们已开始以五为数,把各种天文、地理、历算、气候、形体、生死、等级、官制、服饰……,种种天上人间所接触到、观察到、经验到并扩而充之到不能接触、观察、经验到的对象,以及社会、政治、生活、个体生命的理想与现实,统统纳入一个齐整的图式中。一方面这似乎是神秘主义,阴阳家们也确乎以此来神秘地预言自然的图景和王朝的变迁,例如著名的"五德始终"学说。然而另方面,如前所说,在这图式中又的确包含了当时积累起来的大量经验知识,人们很乐意把这些经验知识组织在整套的系统图式结构中,以得到一种理论上(包括从经验认识上和数学上)的理解和把握。当时可能不止这一个"以数为五"的图式,似乎还曾有过以"八"、"六"①、"四"为数的结构图式。只是它们没有得到充分发展就被"以数为五"的图式压垮了。而这,正说明当时无论在意识形态方面和经验认识方面都有建构某种系统的要求,前者是服务于新的统一政治,如上节所说;后者则似乎是思维、学术本身发展的需要:把零碎、分散的种种经验组织起来。以数字来组织整理从而解释宇宙是思想发展到一定阶段自然出现的现象(在古希腊,有毕达哥拉斯的显赫学派和理论),其中充满了神秘主义,同时也有足以珍视的科学思想。实际上这个五行宇宙图式本身就包含理性和非理性两方面的内容和向不同方向发展的可能性,即强调系统的客观运转和强调神秘的天人感应。

在五行学说的发展演变过程中,始终有这两个方面的因素在

① "以五为数"似乎来自东方,可能与殷民族(如从卜辞到《洪范》中"五行"作为箕子的回答)有关。"八"和"六"似乎是西部周、秦民族的传说。秦就以"六"为图式,《史记·始皇本纪》有"数以六为纪"。直到贾谊也还是"以六为法"、"六则备矣"。"六"与"五"的相持和胜负问题,可能是饶有兴味的秦汉思想史的重要章节。

起作用，一方面是神秘的教义，另方面则是对经验知识的某种科学的组织、概括和整理。这两个方面又交互渗透着。

阴阳观念从现存文献看，最早似见于西周伯阳父所说："夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。"① 阴阳是指自然变化中的两种功能或力量。以后《老子》讲"万物负阴而抱阳"，再到《易传》，则已经以阴阳作为两个最基本的观念来解说八卦从而解说万事万物。于是《庄子·天下》篇总结说："易以道阴阳"，尽管这句话大概是注文窜入，但儒家已把阴阳观念接过去了却的确是当时的历史事实。战国时，大概是阴阳家首先把五行与阴阳混合统一起来。这种混合或统一是基于二者都从某些根本功能和力量的相互作用和关系中来解说、论证宇宙——人生。重要的是，阴阳与五行的相结合，使五行的结构组织有了两种内在的普遍动力，从而使五行结构具有了确定的自我运动自我调节的功能。即是说，五行之所以能有"相生""相胜"的具体运转，是由于阴阳作为两种彼此依存、互补而又消长的功能或矛盾力量，在不断推动的缘故。阴阳推动着这个五行图式运转变换，才使这一图式不流为固定不变、难以解释的僵硬表格。董仲舒说："金木水火，各奉其所主，以从阴阳，相与一力而并功。其实非独阴阳也，然而阴阳因之以起，助其所主。故少阳因木而起，助春之生也；太阳因火而起，助夏之养也。少阴因金而起，助秋之成也；太阴因水而起，助冬之藏也。"② 阴阳在这里不是五行之外的独立力量，而是作为五行原动力与五行"相与一力而并功"。

文化人类学的材料说明，在任何原始社会的神话里都可以分

---

① 《国语·周语上》。

② 《春秋繁露·天辨人在》。

析出其中主要结构是以正负两种因素、力量作为基本动力、方面或面貌。中国远古关于昼夜、日月、男女……等等原始对立观念，大概是在最后阶段才概括为阴阳范畴的。但阴阳始终没有取得如今天我们所说的“矛盾”那种抽象性格，阴阳始终保留着相当具体的现实性和经验性，并没有完全被抽象为纯粹思辨的逻辑范畴。它们仍然与特定人们的感性条件、时空、环境和生活经验直接间接相联系。例如阳与光、热、夏、白天、男性、上升、运动等等相联系，而阴与暗、冷、冬、黑夜、女性、下降、静止等等相联系。因之，阴阳作为哲学范畴，与“五行”一样，它们既不是纯抽象的思辨符号，又不是纯具体的实体(substance)或因素(elements)。它们是代表具有特定性质而相互对立又相互补充的概括的经验功能(function)和力量(forces)。随着具体不同的结构方式，这种具有概括性的现实经验性格的“阴阳”之间的对立、依存、渗透、互补和转化，也就各有具体不同的结构方式，其中“阴阳”有主导(“阳”)、基础(“阴”)等具体区别。所以，它们不是思辨理性，也不是经验感性，而是某种实用理性。这正是“阴阳”这对哲学范畴的特点，也是中国哲学和中国传统思维方式的特点。

如果再看看五行学说，这一特点也很明显。

与希腊或印度的地、水、火、风(或气)相比较，中国五行中除“木”不同于“气”或“风”外，还突出地多了“金”。这两点似乎都说明中国的五行，至少在脱开巫术宗教的原始神灵观念后，更多是与人们生活经验相密切联系。所以《左传》说：“天生五材，民并用之，废一不可。”[①]《尚书大传》说：“水火者，百姓之所饮食也。金木者，百姓之所兴作也。土者，万物之所资生也，是为人用。”[②] 作为

① 《左传·襄公27年》。

② 《尚书大传》。

燃料和各种工具材料、建筑材料的“木”和与冶炼相关的“金”，在社会生活中当然占有重要位置。而“土”在五行之中之所以占有特殊地位，“先王以土与金木水火杂，以成万物”[①]，“比于五部最尊”[②]，则显然又与农业生产作为生活根基有关。由于更多从总结生活经验出发，而不从描述解释自然现象出发，所以与其说中国五行所注重的是五种物质因素、材料或实体，就不如说更是五种作用、功能、力量、序列和效果。当《洪范》提出五行时，其着重点正是它们的性能：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。”[③] 郭沫若曾解释说：“由水演出润下的道理，由火演出炎上的道理，由木生出曲直的观念，由金生出从革（大概是能展延的而且巩固的意思），由土生出稼穑。再如五味，……润下作咸，是从海水得出来的观念，炎上作苦，是物焦则变苦，……。”[④] 五行“相生”“相胜”的序列关系看来也来源于生活经验。例如木可生火（木生火）、火后有灰烬（火生土），矿石原料来自地下（土生金），金属遇冷则有水露（金生水），水能滋长植物（水生木）以及水灭火，火冶金，金伐木，木犁破土，筑土御水等等，体现的正是在日常社会生活中它们在性质上和功能间的相互关系和联系。这种对性质、功能、序列、效用的总结，当然交织着对自然本身性能规律的了解和人事实践经验双重内容。“相生”表面似乎着重对自然发生规律的观察纪录，实际上其中包含了人们对这些规律的运用，例如掘土取矿才可能有土生金的观念。“相胜”似乎着重

① 《国语·郑语》。

② 《太平御览·卷17·时序部二》收《乐记》佚文。

③ 《尚书·洪范》。

④ 郭沫若：《中国古代社会研究》，第114页。人民出版社，1964。

人事、实践的经验概括，实际上也包含对这些事物本性的了解，如金、石需有硬度才能“胜木”。正是客观事物本身的性能与人们实际活动、经验相渗透合一，构成了不同于纯实体（如地水火风或原子论）或纯数学（如毕达哥拉斯学派）的中国五行说的特色。由此生发，把自然规律、性能与人事活动、经验相联系渗透，并扩而充之，终于使整个宇宙的五行结构也保持这一不离人事经验的特色，最后出现董仲舒那种“天人感应”的理论系统和观念形态，也就有某种思想必然性了。

这也就是说，这种与生活实际保持直接联系的实用理性，不向纵深的抽象、分析、推理的纯思辨方向发展，也不向观察、归纳、实验的纯经验论的方向发展，而是横向铺开，向事物之间相互关系、联系的整体把握方向开拓。即它由功能走向结构，按功能的接近或类似，把许许多多不同的事、物安排组织在一个系统形式中，企图从实用理性的高度来概括地把握它们，从而产生了这种原始的素朴的系统论思维的某些特征。简单说来，这些特征便是：第一，不是任何个别的功能、力量、性质或因素而是整体系统结构才是决定性的主要环节。整体不等于诸功能或因素相加的总和，它大于它们及其总和，即整体具有其不能等同或还原于各功能、力量、因素的自身性质。第二，不是简单的线性因果，而是这个系统中诸功能、力量的相互作用即包括反馈作用在内，才是维持系统协调生命的关键所在。第三，因此，整体系统将不可能是静止不变的存在，而是处在运动变换着的功能、力量的动态平衡中，从而具有自调节的性质。第四，尽管有运动变换，却又周而复始，循环无端，并不越出或破坏这个既有系统的稳定和持久。第五，对这个系统的整体把握基本上处于未经分析处理（例如不能真正运用数学）的笼统直观的素朴水平。

这是不是把两千年前的五行说予以摩登化的附会解释呢？

否！现代系统论的创立者们承认古代有系统论的思想，正如古代有辩证法的观念一样。它们都来自素朴的生活经验。在中国特定条件下，系统论观念如同辩证法观念一样，它们发展得特别充分[①]。同时也充满着种种笼统、直观、粗陋、荒谬和神秘的古代原始印痕。特别是像董仲舒把善恶、伦理、官制、行政、服饰等统统纳入这个宇宙图式中[②]，更是如此。尽管当时在政治上起过作用，它们完全是非科学和反科学的。它们属于意识形态的虚构方面，较快就被历史所抛弃淘汰。

阴阳五行系统论中的科学方面，由于在一定程度上反映了事物的客观状貌，并能在一定范围和一定程度上有效地应用于实际生活中，从而也就保存和延续下来，并不断得到细致化和丰富化。在这种系统论中，诸性质诸功能的序列联系和类比感应关系，较少意志论和目的论的主观臆测，更多具有机械论和决定论的倾向。这种系统论的最高成就和典型形态应该算是中医理论。

近年已有好些论著说明中医具有系统论的特性。中医的基础理论——《黄帝内经》，成书正是在秦汉时期，至少其基本思想是成熟在这个时期。这本著作至今仍然是有效地指导中医实践的根本

---

① 成中英(Chung－Ying Cheng)也曾指出，有机整体、内在运动、和谐的辩证法、多元结构等等作为中国哲学的特征(对比西方之外在、机械论等等)，但未提出系统论和中医特点等问题。见其论文"Toward Constructing a Diatecties of Harmonization: Harmony and conflict in Chinese Philosophy", Journal of Chinese philosophy, 4(1977) 209—245。

② 这个宇宙图式是以在汉代哲学中艳称的"元"的观念为基础。董仲舒："元者，万物之本。而人之元安在乎？乃在乎天地之前"(《春秋繁露·玉英》)。《黄帝内经》："所谓本也，是谓天元(别本作"六元")"(《素问·天元纪大论》)。何休："元者气也，无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也"(《春秋公羊解诂》)。关于董仲舒的"元"，哲学史家们颇有争论。如果参照这些并从这个宇宙论系统来看，则这个"元"主要指"气"而并非精神或神灵，似甚明显。

典籍。中医及其理论历数千年而不衰，经过了漫长历史实践检验而至今有效，这恐怕也应算是世界文明史上的奇迹之一。而中医理论却与秦汉时代的宇宙论有关。“中医理论产生在很古很古的年代，包裹着种种今天看来颇为牵强附会、稀奇古怪的观点、思想和说法，例如什么‘天人感应’‘五运六气’之类。因之，极容易被现代人们斥为迷信，视同胡说，特别是在现代如此发达的实验科学、在显微镜、透视机的比较对照之下。然而，奇怪的是，数千年的实践经验，也包括今天极为广泛的实践经验，却又仍然不断证明着中医讲的理论。就比如说经络理论吧，不仅有其存在的根据，而且还颇为灵验，尽管至今经络的物质实体始终没有发现。而经络理论与中医的五行学说、藏象理论又是不可分地连在一起，构成整套体系的。……西医的方法是从具体到抽象，中医相反，有点从抽象到具体的味道，……从它那套抽象的阴阳五行的原理出发，结果却非常具体地落实到此时此地此人此病来‘辨证论治’。所以春秋朝暮，方颇不同，男女长幼，治病异样。……中西医治病均有常规，中医的常规则似乎充满着更多的灵活性、变异性和多样性。……我常以为，现代医学大概需要再发展几十年之后，才可能真正科学地严密地解释和回答中医凭几千年经验所归纳和构造的这一整套体系。因为目前西医的科学水平还处在局部经验概括的理论阶段，对作为整体性的人的生物—生理机制还极不了解，也就暂时还不可能真正解答中医所提供的种种实践经验及其理论体系，尽管这个体系携带着那样明显的落后时代的深重痕迹，那样直观、荒唐、牵强、可笑。”①

已闻名世界的中医针灸便是建立在经络理论上的，经络当然有某种尚未被发现的物质载体或媒介，如电磁、化学等，但中医所

---

① 拙作刘长林《内经的哲学和中医学方法论》序，第8—9页。科学出版社，1982。

把握的是作为信息通道的功能特征和作为自控制自调节具有反馈作用的闭合循环的结构系统。经络不过是中医理论的一个部分，其实整个中医理论都是建立在功能和结构的整体系统的把握上，要求在保持生物机体生长发展的动态平衡和自我调节的组织结构中来把握、理解和说明、治疗一切的。例如中医的脏腑理论，主要是功能整体，并非解剖学意义上的器官实体，尽管与器官实体又有联系。它重视的是这些功能之间的序列关系和结构联系，不是某些孤立器官的实体情况。而中医的这一套却正是以天人相比附的阴阳五行图式作为哲理基石：

> 天有日月，人有两目。地有九州，人有九窍。天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有音律。天有四时，人有四肢。天有五音，人有五脏。天有六律，人有六腑。地有十二经水，人有十二经脉。岁有三百六十五日，人有三百六十节。[①]

可以与董仲舒对照一下：

> 人有三百六十节，偶天之数也。形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也。体有空窍理脉，川谷之象也。心有哀乐喜怒，神气之类也。……人之身，首妾员，象天容也。发，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。……小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内在五脏，副五行数也。外有四肢，副四时数也，乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍乐乍哀，副阴阳也。[②]

① 《黄帝内经·灵枢·邪客》。

② 《春秋繁露·人副天数》。

这两者不基本相同吗？同样的荒谬附会和绝对错误。[①]然而它们又有同样科学的地方：例如，“天将阴雨，人之病故为之先动，是阴相应而起也。……病者至夜而疾益甚，鸡至几明皆鸣而相薄，……阴阳之气因可以类相损益也。”[②] 这与《内经》所讲的人的生理病理相去并不遥远，都是用物质性的阴气阳气之类来解说天（昼夜）人（体质、疾病）感应的道理。又如，董仲舒与《内经》都认为异质事物因结构位置同而可以相互影响，如夏、南风、炎热、火、昼、赤（色）、苦（味），或冬、北风、寒冷、水、白（色）、甘（味）均有系列的类别联系，即质异而构同，可以相互作用。正如董仲舒的政治理论中谈了好些人体生理上的“天人感应”一样（如《春秋繁露·循天之道》篇），《黄帝内经》的医学理论也谈了好些政治上的“天人感应”，如：

① 下面是产生在两千年前而几乎迄今在中医理论中仍保存流行的五行分类图式。其中牵强附会的荒谬处很容易看出，但其中合理的类别同构是否隐藏着深刻的机制内容却更值得注意深究。

五行	木	火	土	金	水
方	东	南	中	西	北
季	春	夏	长夏	秋	冬
谷	麦	菽	稷	麻	黍
气	风	暑	湿	燥	寒
时	平旦	日中	日西	日入	夜半
应	生	长	化	收	藏
味	酸	苦	甘	辛	咸
声	角	征	宫	商	羽
色	青	赤	黄	白	黑
官	目	舌	口	鼻	耳
脏	肝	心	脾	肺	肾
腑	胆	小肠	胃	大肠	膀胱
体	筋	脉	肉	皮毛	骨
志	怒	喜	忧	悲	恐
声	呼	笑	歌	哭	呻
脉	弦	洪	濡	浮	沉
…	…	…			

② 《春秋繁露·同类相助》。

"东方生风,风生木,其德敷和,其化生荣,其政舒启,其令风。……西方生燥,燥生金,其德清洁,其化紧敛,其政劲切。……有德有化,有政有令,有变有灾,而物由之,而人应之也。"[1] 等等。尽管它们各自具有不同的身份,其中意识形态和学术真理的成份大不一样,但作为当时时代的哲学世界观即这个系统论宇宙图式,却是相当一致的。汉武帝说,"盖闻'善言天者,必有征于人。善言古者,必有验于今'。"[2] "(黄)帝曰:善。……余闻之,善言天者,必应于人。善言古者,必验于今。善言气者,必彰于物。善言应者,因天地之化。善言化言变者,通神明之理。"[3] 这也是基本一致的。一个从政治出发,一个从医学出发,却都要大讲天人、古今,都寻求其中相通而互感的共同律则。这就是当时的时代精神。在中国古代哲学中,"天人"与"古今"总连在一起,从《易传》、《吕览》、《淮南》以及阴阳家到董氏都如此。"天人之征,古今之道也。孔子作春秋,上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今。"[4] 把自然哲学和历史哲学混合等同起来,是值得注意的中国哲学的重要特点。

今天尽可嘲笑、咒骂它们的荒谬绝伦。但是不是也应该注意其中的重要的基本观念——强调天与人、自然与社会以及身体与精神必须作为和谐统一的有机生命的整体存在,仍然有一定价值和意义呢?如何协调人(包括个体与集体)与环境、社会、自然之间既改造又适应的合理的动态平衡关系,在今日不也仍然是一大问题么?这还不仅是环境保护、生态平衡、人体生理如何与大自然相

---

① 《黄帝内经·素问·气交变大论》。

② 《汉书·董仲舒传》。

③ 《黄帝内经·素问·气交变大论》。

④ 《汉书·董仲舒传》。

协调之类的问题，而且还涉及如何使人的心理、精神状态与大自然相一致、合节拍之类更深刻的课题。例如现代医学的“生物钟”学说便可以与《内经》讲的四时昼夜与人气的不同状态如“子午流注”等等联系起来。现代系统论里讲的功能与结构的复杂关系，如同一结构可有不同功能，同一功能可有不同结构，也与《内经》讲的同病异治、异病同治等等有可相联系的地方。当然应注意古代与近代科学水平的本质差异。但总起来，这是如何能使人的存在与自然存在相统一相一致的巨大问题。当然，所有这些远非这种原始系统论思想和古老粗陋的图式所能解释，但在那样遥远的时代，就建构起这样一种潜藏着重大问题的宇宙论，却不能不说是一种突出成就。

四 五行图式的历史影响

如前所说，这个系统论宇宙图式的建成非朝夕之功。而当它已经构成并取得了在社会意识和学术思想中的支配地位后，其强大久远的影响，也不是朝夕间所能消失的。相反，它在中国成了一种极为顽固的传统观念和思维习惯。

最直接的恶劣影响便是产生了西汉末年大流行、东汉正式官方化、并的确搞得乌烟瘴气、被哲学史家们归罪于董仲舒开其端的所谓谶纬神学。说是“神学”，有点抬高了，因为它只是一种非常简单幼稚的迷信观念，主要用作一时的政治宣扬和神秘信仰，很难够得上什么学说理论。在日常社会生活中，实际上也并不占有什么重要位置，东汉以后就逐渐消歇。它并不能代表上述系统论宇宙图式的真正影响。真正更为实在和更为长久的影响，是五行图式在中国社会思想和观念形态许多领域的多方面渗透。这造成了许多貌似科学实际荒谬的伪理论，它们历数千年而不衰，在公私生活

中起作用,成了行为中和思想中的不自觉的模式、习惯。甚至在今日,时时还沉渣泛起。不是至今还有人相信"风水"(死人所葬地理位置能够影响活人命运),不是还有人相信占卜推算吗?……所有这些的理论依据和思维模式便都与这个系统论宇宙图式的五行、阴阳、"天人感应"等等有关。它们貌似"客观"和科学,有经验,有理论,并且有沿袭数千年的信仰传统。它们甚至可以振振有词地说:中医的阴阳五行不是灵验么?那么,风水八字的阴阳五行为什么不可以灵验呢?……

这还不过是些外在现象,也许更重要的是这种五行图式宇宙论给人们心理结构上带来的问题。例如满足于这种封闭性的实用理性的系统,既不走向真正的科学的经验观察、实验验证,又不走向超越经验的理论思辨和抽象思维。中国的思维传统和各种科学(甚至包括数学)长久满足和停步于经验论的理性水平[①]。这一缺陷恐怕与这种早熟型的系统论思维也有关系。因为在这种系统论里,似乎把所有经验都安排妥贴了,似乎一切问题都可以在这系统中求得解决,从而不要求思维离开当下经验去作超越的反思或思辨的抽象以更深地探求事物的本质。所以,不是中国人缺乏抽象思辨的能力和兴趣,先秦的名家、墨辩证实了相反的情况;而是思维被这种经验系统束缚住、规范住了,成了一种既定的传统习惯和心理模式;同时,也是由于注重系统整体,便自觉不自觉地相对轻

① 爱因斯坦曾有一段名言:"西方科学的发展是以两个伟大成就为基础,那就是希腊哲学家发明形式逻辑体系(在欧几里德几何学中),以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系(在文艺复兴时期)。在我看来,中国的贤哲没有走上这两步,那是用不着惊奇的。令人惊奇的倒是这些发现〔在中国〕全都做出来了"(《爱因斯坦文集》第一卷,第574页,商务印书馆,1976)。这话提出了好些值得中国哲学史研究者注意的问题。我以为,中国只是在经验论的水平上而并没有在抽象思辨的水平上"做出"西方科技成就,这就极大地限制了科学发展的飞跃。

视、忽略对众多事物和经验作个别的单独的深入观察和考查，具体事物的分析、剖解、实验被忽视了。就是中医，也由于满足于这个行之有效的经验系统，从而不再重视人体解剖而长久发展缓慢，很少有重大的突破和更新。应该说，这些都是这种直观的、原始的、早熟型的(因之实际上是不成熟的)宇宙论系统图式所带来的传统思维结构上的弱点与缺陷。

不仅如此，它可能还带来整个精神面貌和民族性格上的问题。这种宇宙图式具有封闭性、循环性和秩序性的特征。封闭性能给人们心理、性格以自我满足感。它可以表现为虚骄自大，固执保守，认为本系统内应有尽有，完整无缺，不必外求。循环论则否定真正的进化，从而向前只不过是复古，历史的演变不过是天道的循环，“天下合久必分，分久必合”。秩序性更带来所谓安分守己，听天由命，认为任何努力无不受既定秩序图式(天道)的限制和制约，自认已被规范在某种既定位置上和处在这个不能逃脱的图式网络中，“思不出位”，逆来顺受，培养奴性，不敢说“不”；个体价值完全从属于这个作为外在权威的超个性的普遍秩序，锁禁在这个封闭的组织网罗中。于是，君怀臣忠、父慈子孝，夫唱妇随，成了人们安心奉行的长久而普遍的宇宙法规。宋儒后来倡导的那一套“天理”论之所以能长期控制人们的心灵，恐怕也与早在秦汉时代便在人们生活中开始渗透并成为传统的这种宇宙图式观有关。周而复始很少变动的农业小生产，自给自足的封闭的自然经济，久远强固的宗法血缘的规范，则是维持这套宇宙观强大的现实基础。

然而，事情又总是复杂的。这种封闭、循环、讲求秩序的宇宙论系统图式又可以给人们心理以某些积极的东西。它一方面有排斥外物的封闭性，另方面又可以有吸收消化外物以成长自己的宽容性和灵活性。例如，它仍然允许外来宗教在不危及儒学基本政教结构的情况下并存和发展，随人们自由信仰。长久的中国历史

上除三武灭佛有其政治经济原因并只占有极为短暂的时期外，从来没有发生过残酷的宗教战争、宗教酷刑。这是因为这个图式本身仍然要求一定的运动、变换、更新，以适应环境、调节自身，才能维持本系统的生存，即所谓"穷则变，变则通，通则久"。从汉唐历史看，中国并不拒绝而是乐于吸取和消化外来事物，只要它们不在根本原则上与本系统相冲突。又如，一方面是相信命定、否认进化的循环论，另方面，它又可以成为富有韧性、坚持奋斗的信念基础，中国人很少真正彻底的悲观主义，他们总愿意乐观地眺望未来，即使是处在极为困难的环境里，他们也相信终究有一天会"否极泰来"，"时来运转"，因为这是符合"天道"或"天意"（客观运转规律）的。"天道"或"天意"既是一种循环无端的客观运转[①]，从而也就不大相信能随意主宰的人格神（宗教）。再如，上述秩序性使人保守怯懦，不敢冒险，另方面又教育人们作事做人要照顾整体和把握全局，不走极端，以便取得整体的均衡，保持生活、身体、人际关系的和谐与稳定；从而个体也就可以在这系统中获得归属感，不致感到孤独、凄凉、荒谬、无依无着而需要皈依上帝……。长处与弱点，优点与缺陷，本就这样不可分割地牵连揉合在一起。我曾说过，"像《内经》这部书所表现的中国哲学的特征就极为鲜明：阴阳互补、五行反馈、动态平衡、中庸和谐、整体把握……这样一些思维方法、观念、习惯乃至爱好，不是至今在中国人的实际生活中仍然起作用么？"[②] 应该对它们作出二分法的进一步的具体的历史分析。当然，对今天的中国人来说，更重要的是去认识从而去冲决、打破这种封闭的传统、习惯和观念，不要去强调保持和"发扬"而陷入折

---

① 这又与在中国上古已相当发达的天文学、占星术有关，它们在形成阴阳五行学说中起了很重要的基干作用，所谓"究天人之际"即来源于此。

② 拙作刘长林《内经的哲学和中医学的方法》序，科学出版社，1982。

中主义和阿Q悲剧的尴尬境地。

本文开头曾说，秦汉时期不但在物质文明（从生产到科技）以及疆土领域上为中国后代打下了坚实的基础，而且在精神文明方面（包括文艺、思想、风俗、习惯等等领域）也如此。正是在汉代，最终形成了中国独特的文化——心理结构。这个文化——心理结构虽然应溯源于远古，却成熟于汉代。孔子继承远古所提出的仁学结构[①] 主要便是通过汉代一系列的行政规定如尊儒学、倡孝道、重宗法，同时也通过以董仲舒儒学为代表的“天人感应”的宇宙图式，才真正具体地落实下来。尽管董仲舒的儒学和五行图式与孔子学说已有很大的不同，但孔子提出的原始儒学的基本精神——血缘基础、心理原则、治平理想、实用理性、中庸观念等等[②]，却都是通过这个阴阳五行的系统图式而保存和扩大了。并且因为有了这样一个具有信仰以至宗教功用的宇宙图式作为理论基石而更为加强。儒学至此进入一个新阶段，它不但总结了过去，吸收、包容了法、道、阴阳各家，而且由于日渐渗透深入到整个社会生活中，开始在民族心理、性格上打上了难以磨灭的印痕，并从此不易被外来势力所动摇。

所以，为什么魏晋以后，佛教东来，那么大的势力，帝王顶礼，万众信从，却仍然未能从根本上改变中国的政治、文化和思想面貌？为什么以后许多其它宗教教派，包括凝聚力极强的犹太教和伊斯兰教也如此？为什么所有这些教派的信徒们反而很大一部分

---

① 参阅《孔子再评价》。

② 只有原始儒学中强调的个体人格的独立性自主性，如孟子讲的“说大人则藐之”的精神，则大为褪色。这当然主要是社会原因，民族时代已经过去，而屈从于既定图式则是思想原因。不过在汉代，士人用灾异警告皇帝甚至要求“禅让”，盐铁会议上“文学贤良”与御史大夫的激烈争论，以及强调节操、名誉和汉末太学生运动，都还可依稀看到原始儒学精神的人格要求尚未完全丧失，与后世仍有不同。

被汉文化所同化？为什么中国不像西方中世纪或伊斯兰教国家有政教矛盾或政屈从于教？佛教在南北朝时曾至少两次被宣布为国教，为什么在中国历史上并没发生持久的作用和影响？

我认为，这恐怕与秦汉时代已经确立了的这套官僚政治体制以及与之相适应的这套宇宙论系统图式的意识形态不无关系。如前已说，在这个系统图式里，任何事物，上至皇帝，下至庶民，也包括神灵世界，都大体已被规定在确定位置上，与其它事物都有大体确定的关系、联系和限定，彼此都受一定的约束牵制，而最终被制约于这个系统本身。这个系统本身具有最高的权威性和可信仰性，它是“天道”、“天意”、“天”。据此，天子“受命”于“天”，皇权已经神授，皇帝循“天道”行事，拥有世上的绝对权威，因而在理论上、信仰上和实际上都不需要也不可能让任何其它的宗教人格神再来占据首要位置，从而发生政教矛盾或政屈从于教。宗教团体也是这样，它没法直接插进那个已成系统的文官制度中去。相反，宗教要维持下去还得适应和投合中国原来这套已成系统的意识形态和政教结构。所以在不断论辩之后，沙门终于得拜天子，也出现了《报父母恩重经》等等，佛教教义和宗教力量终于屈从于传统儒学。加上中国实用理性所包容的怀疑论精神，使中国知识分子可以不断地从思想上批评和对抗那种种狂热的非理性的宗教膜拜，而最终由宋明理学把汉代这种外在权威的宇宙法规转化为道德自觉的心性理论，由宇宙图式的客观性变为伦理本体的主体性后，便取得了对佛教的理论胜利。宋明理学如同秦汉宇宙图式一样，它本身虽然不是宗教，却包容有宗教性的内容，具有某种宗教性的性能作用，所以也不需要另外的宗教了。孔子说，“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”[1] 董仲舒说：“春秋之所治，人与我也……，

---

① 《论语·微子》。

以仁安人，以义正我。”[1] 这些都指明：人之不同于动物在于能为同类作自觉贡献，在于对自己尽道德责任（义），对别人同情、爱护（仁）；因此，个体存在的意义既不在于自身，也不在于与神交通；既不在肉体或精神的享乐，也不在来世或超度，而即在此现世人生中，在普通生活中，在“伦常日用”中，在“人—我”关系中。这个“人—我”关系不是近代资本主义中的原子式的个人，在中国古代，它被看作一个有严密亲疏从而爱有差等的组织系统，把这个组织系统完整化并提到“天人感应”的宇宙论高度，这就是以董仲舒为代表的秦汉思想的主干特色（说“主干”是因为还有如王充等别的一些思想和思潮）。以前的孔子仁学主要是氏族贵族“以身作则”的道德论，到汉代就成了“天人感应”的帝国秩序的宇宙论了。它在意识形态和科学文化两个方面都上升了一级，也为下一步魏晋本体论和宋明心性论作了理论上的足够储备。对于包括董仲舒哲学在内的秦汉思想，从这样一个角度去观察了解，也许更能明白它的历史的意义所在。

（原载《中国社会科学》1984年第2期）

① 《春秋繁露·仁义法》。有意思的是，在董仲舒这里可说是“仁外义内”，与孟子和宋明理学颇不相同，这正好表现了宇宙系统论与心性伦理学的差异。

庄玄禅宗漫述

《史记》老庄申韩同传。把老子韩非放在一起还好说，因为它们都是社会政治哲学[1]，并在讲阴谋权术上有承接处。把庄子[2]搁在中间，则似乎总有点别扭。庄与老有接近连续关系，但基本特征并不相同。老子是积极问世的政治哲学；庄子则是要求超脱的形而上学。与老子以及其它哲人不同，庄子很少真正讲"治国平天下"的方略道理，他讲的主要是齐物我、同生死、超利害，养身长生的另外一套。

但《史记》把庄子放在老、韩一起，又有其充分理由。《庄子》中有许多关于社会政治的愤激之言。在这方面，庄与老确又是一脉相承的：毁仁义，抨儒墨，主张"绝圣弃知"，返乎原始，"要本归于老

① 参阅《孙老韩合说》。
② 本文所讲庄子是就《庄子》全书作为一个学派而言，不谈其中的差异、矛盾（如对孔子的态度）、先后以及儒法思想渗入诸问题。

子之言"。因之,在以政治哲学为头等主题,真正思辨和情感的形而上学尚未流行的秦汉时代,司马迁把庄子与老、韩放在一起,并只举《庄子》外杂篇如《渔父》、《盗跖》、《胠箧》作为代表而不及庄之为庄的内篇,也就是完全可以理解的了。

但是,后世士大夫知识分子却多半喜欢它的内篇[①]。《庄子》内篇中的思想对后来中国佛教禅宗的产生有关系,它在中国文艺发展上更产生了重要的影响,今日国外也有学人比庄子于存在主义[②]。所有这些都说明,庄之为庄确有其与其他哲学相区别的深刻特色,不同于儒墨老韩的社会政治哲学,不同于秦汉的宇宙论哲学。以庄、禅为代表,追求理想人格和人生境界的本体论哲学,构成了中国思想发展中的另一个重要方面。

一　庄子的哲学是美学

然而,任何人都并不能完全超越或脱离时代,《庄子》内篇与外篇之所以基本上能构成一个整体,《庄子》中的那些"洸洋自恣以适己"似乎远离现实的思想言辞,那些似乎超时代的纯哲理的人生思辨和处世智慧,又仍然是生长在庄子以及后学所属的那个时空环境中和现实土壤上的。

那是一个天崩地拆、"美好"的旧社会彻底瓦解,残酷的新制度已经来临的时代。就是说,保存着氏族传统的经济政治体制的早期宗法社会已经崩溃,物质文明在迅速发展,历史在大踏步地前进,生产、消费在大规模地扩大,财富、享受、欲望在不断积累和增

---

① 王夫之《庄子解》:"内篇虽与老子相近而别为一宗,以脱卸其矫激权诈之失。外篇则但为老子作训诂,而不能探化理于玄微。"

② 如福永光司《庄子:古代中国的存在主义》。

加，赤裸裸的剥削、掠夺、压迫日益剧烈。“无耻者富，多信者显”[1]，贪婪无耻，狡黠自私，阴险毒辣……，文明进步所带来的罪恶和苦难怵目惊心，从未曾有。人在日益被“物”所统治，被自己所造成的财富、权势、野心、贪欲所统治，它们已经成为巨大的异己力量，主宰、支配、控制着人们的身心。

于是，庄子发出了强烈的抗议！他抗议“人为物役”，他要求“不物于物”，要求恢复和回到人的“本性”。这很可能是世界思想史上最早的反异化的呼声，它产生在文明的发轫期。今日为哲学史家所批评的庄子那些落后、反动、倒退的社会政治思想，其实质都在此处。

> 昔者黄帝始以仁义撄人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形。愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度，然犹有不胜也。尧于是放讙兜于崇山，投三苗于三峗，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣……[2]

“不但“仁义”要不得，而且技术的进步也是要不得的：

> 夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵网罟罾笱之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落罝罘之知多，则兽乱于泽矣；……[3]。

---

① 《庄子·盗跖》，用陈鼓应《庄子今注今译》本，中华书局，1983。下同。

② 《庄子·在宥》。

③ 《庄子·胠箧》。

子贡曰，有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多……。为圃者忿然作色而笑曰，吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备。……吾非不知，羞而不为也。[1]

那么，怎么办？答案是回到最原始的远古社会里去：

当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁……，同与禽兽居，族与万物并，……民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游[2]，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也[3]。

这自然是对原始生活的极端美化的空想。历史上好些批判近代文明的浪漫派思想家们，从卢梭到现代浪漫派都喜欢美化和夸张自然（无论是生理的自然，还是生活的自然），认为“回到自然”才是恢复或解放“人性”。比起他们来，庄子应该算是最早也最彻底的一位。因为他要求否定和舍弃一切文明和文化，回到原始状态，无知无识，浑浑噩噩，无意识，无目的，“居不知所为，行不知所之”，“生而不知其所以生”，像动物一样。庄子认为，只有那样，才能得到真正的幸福。

但历史并不随这种理论而转移。从整体来说，历史并不回到过去，物质文明不是消灭而是愈来愈发达，技术对生活的干预和在生活中的地位，也如此。尽管这种进步的确付出了沉重的代价，但

① 《庄子·天地》。
② 《庄子·马蹄》。
③ 《庄子·盗跖》。

历史本来就是在这种文明与道德、进步与剥削、物质与精神、欢乐与苦难的二律背反和严重冲突中进行，具有悲剧的矛盾性；这是发展的现实和不可阻挡的必然。正像当年马克思、恩格斯早已深刻论述过的资本主义在历史上的进程那样。因之，庄子（以及后世一些批判文明的进步思想家们）的意义，并不在于这种"回到自然去"的非现实的空喊和正面主张，而在于它们揭露了阶级社会的黑暗，描述了现实的苦难，倾诉了人间的不平，展示了强者的卑劣。庄子许多否定性的言词论断，例如著名的"彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉"[①] 之类的警句，不是异常深刻尖锐，至今也保持其批判的生命力而发人深省么？

庄子在这种文明批判中更为重要的独特处，例如与老子大不相同的地方，在于他第一次突出了个体存在。他基本上是从人的个体的角度来执行这种批判的。关心的不是伦理、政治问题，而是个体存在的身（生命）心（精神）问题，才是庄子思想的实质。

"故尝试论之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性，以身为殉，一也。……伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性均也"[②]，"今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉"[③]。"……一受其成形，不化以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，苶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益？其形化，其心与之

---

① 《庄子·胠箧》。

② 《庄子·骈拇》。

③ 《庄子·让王》。

然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？”① 庄子深深悲叹人生一世劳碌奔波，心为形役，空无意义，有生如此，等于死亡。尽管从大夫到小人，从盗贼到圣贤，他们各为不同的外物所役使，或为名，或为利，或为家族，或为国事，而奋斗，而牺牲；但他们作为残害自己个体的身体生命，作为损害自己个体的自然“本性”，则完全相同，是同样可悲的，都是“人（个体的身心）为物（社会化的各种存在）役”的结果。

有些学者曾认为庄周就是杨朱。因为他们都贵生，强调要珍视生命存在。人不要为种种“身外物”（不管是名利财产还是仁义道德）所役使，那些东西都没有用处，没有价值，没有意义，只有人活着，才是真实的。“故曰，道之真以治身”②，庄子那个“吾将处于材与不材之间”的有名故事，以及《养生主》中所说，“为善无近名，为恶无近刑，……可以保身，可以全生”等等，都表现了庄子“保身全生”即保全生命的根本主张。

这固然是“今世殊死者相枕也，桁扬者相推也，刑戮者相望也”③，“方今之时，仅免刑焉”④ 的动乱社会的现实恐惧的反映；但从理论说，意识到人作为血肉之躯的存在与作为某一群体（家、国……）的社会存在以及作为某种目的（名、利……）的手段存在之间的矛盾与冲突，却是古代思想史上一个重要的发现。这里也就生发出什么才是人的“真实”存在，什么才算是人的“本性”的问题，也生发出人如何才能不被外在环境、条件、制度、观念等等所决定所控制所支配所影响即人的“自由”问题。庄子从个体角度最早接触

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·让王》。

③ 《庄子·在宥》。

④ 《庄子·人间世》，保全生命也是儒家一贯思想，“邦有道，危言危行；邦无道，危行言逊”（《论语》），“国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容”（《中庸》）。

了这个巨大问题，这就是他的哲学主题所在。

当然，庄子既不可能理解也不可能准确地提出这个问题，这有如《德意志意识形态》中所说："……各个人可以看到自己的生活条件是早已确定了的：阶级决定他们的生活状况，同时也决定他们的个人命运，使他们受它支配，这和个人屈从于分工是同类现象，这种现象只有通过消灭私有制和消灭劳动本身才能消除。"只有经过历史进步，才能消灭私有制和异化劳动。在这之前，人类文明史的进程中必然存在异化，想要一跃而跳过某一整个历史时期，要求"回复"或"恢复"人的自然"本性"，从而回到"自由"的远古时期去，像庄子那样，实际是要求立即消灭私有制和一切文明以及"劳动本身"，过动物般的浑浑噩噩无知无识的生活，却是现实地不可能的，这只是开历史的倒车而已。因为所谓人的"本性"、"独立"、"自由"和所谓人的"真实存在"，都只能是历史具体的。自然性并不就是"人的本性"，动物性的个体自然存在也并不自由。动物性的自然生存并非人的自由理想。同时，个体的人作为自然躯体也总是要死的，保身并不能永生。

这一点庄子自然知道[①]。从而，如何超脱苦难世界和越过生死大关这个问题，正由于并不可能在物质世界中现实地实现，于是最终就落脚在某种精神——人格理想的追求上了。个体存在的形(身)神(心)问题最终归结为人格独立和精神自由，这构成庄子哲学的核心。

庄子为塑造这个理想人格而竭力张大其词，极尽夸张描绘之能事。从《逍遥游》中的那许多飘飘然的美丽的形象故事，到所谓

---

① 关于庄子有否神仙家思想问题，本文暂不涉及。亦可参阅 Herrlee G. Creel，,《whet is Taoism》，Creel 过份强调成仙(生死)与哲学沉思的矛盾，而不未注意它们正好在庄所追求的人格问题上统一了起来。

“至人”“真人”“神人”的高级称谓的提出，表明这才是庄子所要追求的东西。庄子对这个理想人格的追求，是通过对“道”的论证来展开和达到的。这就是他的本体论的哲学。

“道”在庄子哲学中是一个异常复杂的概念。哲学史家们关于它有许多争论。有的解释“道”是精神，有的却认为是物质，有人又判断它为上帝。有的说“道”是客观的，有的说“道”是主观的……。总之它的特征似乎是无所不在而又万古长存。它先于天地，早于万物，高于一切，包括高于鬼神、上帝、自然、文明，它是感官所不能感知，思辨所不能认识，语言所不能表达，而又能为人们所领会所通晓。它无意志，无愿欲，无人格，无所作为，而又无所不为。庄子说：

> 夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。[①]
>
> ……所谓道，恶乎在？庄子曰：无所不在，……道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！知形形之不形乎！道不当名。……道无问，问无应。[②]

这是一个充满了神秘感的无限实体。那么这个实体的特征是什么呢？

老子曾说，“道法自然”；“失道而后德，失德而后仁”；“为道者日损，损之又损，以至于无为。”等等……，在这里，老庄的“道”又确

① 《庄子·大宗师》。
② 《庄子·知北游》。

乎是一致的。就是说,"道"的特征在于自自然然,毫不作为。所以,它在一切之上又在一切之中。这正是人所应该崇拜学习的:

吾师乎!吾师乎!齑万物而不为义,泽及万世而不为仁,长于上古而不为老,覆载天地、刻雕众形而不为巧,此所游已![1]。夫天籁者,吹万不同,而使其自已也。咸其自取,怒者其谁邪?[2]

一切事物都是有生死始终的,都局限在一定具体的时空范围内。只有这个"道"是超越这一切的。它无始终,无生死,无喜怒,无爱恶。它表现为万物的自生自化,它自身也就在这万物之中。"天不得不高,地不得不广,日月不得不行,万物不得不昌,此其道与"。[3] 所以它是一切,而一切也即是这个"一"。

值得指出的是,这个充满了泛神论色彩的本体论在庄子哲学中并非真正的宇宙论。庄子的兴趣并不在于去探究或论证宇宙的本体是什么,是有是无,是精神是物质;也不在于去探究论证自然是如何生成和演化……。这些问题在庄子看来毫无意义。他之所以讲"道",讲"天",讲"无为"、"自然"等等,如同他讲那么多"谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞"[4],讲那么多的寓言故事一样,都只是为了要突出地树立一种理想人格的标本。所以他讲的"道"并不是自然本体,而是人的本体。他把人作为本体提到宇宙高度来论说。也就是说,它提出的是人的本体存在与宇宙自然存在的同

① 《庄子·大宗师》。
② 《庄子·齐物论》。
③ 《庄子·知北游》。
④ 《庄子·天下》。

一性。

在庄子看来，这个人的本体存在，由于摆脱了一切“物役”从而获得了绝对自由，所以它是无限的。他“物物而不为物所物”，他能作逍遥游，“背负青天，而莫之夭阏者”。它“无所待”，不受任何现实关系的规定、束缚、限制，从而“大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山而不能伤、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己，而况利害之端乎！”① 连生死都对他无影响，更何况利害？更何况种种世俗“尘垢”？而这就是“至人”、“真人”、“神人”、“大宗师”——一句话，即庄子的理想人格。所以，我倒同意一本不被人注意的哲学史中表达的这种传统论断：“庄子真实学问在大宗师一篇。所谓大宗师，何也？曰道也。明道也，真人也，大宗师也，名虽有三，而所指则一也。特以其本体言之，则谓之道。以其在人言之，则谓之真人，谓之大宗师耳。庄子惟得乎此，故能齐生死，一寿夭，而万物无足以撄其心者。……皆当生死之际而安时处顺，哀乐不入。……今人谈庄子，不与此等处求之……抑所谓弃照乘之珠而宝空椟者，非欤？”②

本体论如此，认识论亦然，也是为了论证这个独立自足、绝对自由的无限人格本体的。庄子的相对主义、虚无主义、不可知论，都是为了指明一切具体的事物的存在变化，包括所谓有无、大小、是非等等，都是有限的、局部的、不确定和无意义的，不必去深究探讨，否则将只是可笑的徒劳。因为“天地与我并生，万物与我为一”，本是一个混沌、完全、齐备的整体（“道”“一”“全”），如果硬要分出有无、是非、大小等等来认识，弄出种种区别，就会失去了那真实的本体存在。“故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也；”“夫大

① 《庄子·齐物论》。

② 钟泰：《中国哲学史》第43页，商务印书馆，1929。

道不称，大辩不言，大仁不仁……”[①]，各种知识都是局部、相对、有限而不真实的。真实的“知”，正是“知止其所不知”。它是不能用语言、概念、判断、逻辑而只能用直接的体验才可以把握和达到。“夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教”[②]；“孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光”[③]。总之，无论本体论或认识论，庄子都要求人应该仿效自然事物，既无知识又无愿欲，任凭那无意识无目的而又合规律的客观过程自然运行，庄子认为只有这样才合乎“道”。“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不䜣，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣，……是之谓不以心损道，不以人助天，是之谓真人”[④]。“何谓天？何谓人？北海若曰：牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天”[⑤]。一切人为，一切人的有意识有目的活动、认识、思虑、打算，都只是对“道”的损伤。“道”是“天”，是“一”，是“全”，是“混沌”整体；“人(为)”是“偏”，是“亏”，是“分”，是“日凿一窍，七日而混沌死”。

那么，怎样才能现实地达到这个与“道”同体的理想人格呢？既然“道”是“无为”，是顺应自然，那么人就应该“安时而顺处”，对一切都无所谓；“呼我牛也而谓之牛，呼我马也而谓之马”[⑥]，“不乐寿，不哀夭；不荣通，不丑穷”[⑦]，“知其不可奈何而安之若命，德之

① 《庄子·齐物论》。
② 《庄子·知北游》。
③ 《庄子·齐物论》。
④ 《庄子·大宗师》。
⑤ 《庄子·秋水》。
⑥ 《庄子·天道》。
⑦ 《庄子·天地》。

至也"[①]，"生死存亡、穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也"[②]，这也就是听天由命，毫不作为。可见，既然不主张通过活动去改变生死、存亡、贫富、毁誉等等现实的限制和束缚，那么人的所谓"绝对自由"，"独立自足"，便都不存在于现实生活和社会行为的有意识的选择和主动活动中；从而这种所谓"自由""自足"和"超越"世俗尘垢，实质上不过是一种心理的追求和精神的幻象而已。庄子是通过"心斋""坐忘"等等来泯物我、同死生、超利害、一寿夭，而并不是通过主动选择和现实行动来取得个体独立的。著名的庄周蝴蝶寓言和同样著名的庄子妻死鼓盆而歌的故事，都在点明，所谓梦、醒和死、生，是可以从精神上予以超越的。把梦醒生死加以确定、区别和规范，是执着于不真实的现象的片面，被不真实的外在的有限事物所束缚、所局限住了，心灵没有得到解放。只有从心理上完全泯灭它们，视同一体，"恶识所以然，恶识所以不然"，"不知周之梦为蝴蝶欤？蝴蝶之梦为周欤？"[③] 这才与整个自然、整个宇宙合而为一，"未始有物，与道同一"，这才能体验到真正的生命秩序。这才是"安时而处顺，哀乐不能入"。这才是能"入水不濡，入火不热""御六气之变以游无穷"的"至人"、"真人"、"神人"。而这，也就是庄子哲学的最后制高点。

庄子以这种精神状态作为理想人格的本质特征，并以神秘的"心斋"、"坐忘"、"形如槁木，心如死灰"、"嗒焉似丧其耦"以及种种丑陋形貌来描述其外在状态，目的都在强调要把一切为仁为义为善为美为名为利等等所奴役所支配所束缚的"假我"、"非我"统统舍弃掉。只有"吾丧我"，才能达到或取得真吾(我)。这种"真我"

---

① 《庄子·人间世》。
② 《庄子·德充符》。
③ 《庄子·齐物论》。

才是如宇宙那样自自然然地让合规律性与合目的性融为一体，主观即客观，规律即目的，人即自然。这也就是“道”。所以，庄子所追求的最高理想并不是某种人格神；它所描述和追求的只是具有这种心理——精神的理想人格。庄子哲学并不以宗教经验为依归，而毋宁以某种审美态度为指向。就实质说，庄子哲学即美学[①]。他要求对整体人生采取审美观照态度：不计利害、是非、功过，忘乎物我、主客、人己，从而让自我与整个宇宙合为一体。所谓“天地有大美而不言”[②]，所谓“无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之”[③]，都是讲的这个道理。所以，从所谓宇宙观、认识论去说明理解庄子，不如从美学上才能真正把握住庄子哲学的整体实质。

正因为是美学而非宗教，所以庄子并不要去解决个体对死亡的恐惧与哀伤，也并不追求以痛苦地折磨现世身心生存来换取灵魂的解救与精神的超越。庄子并不像西方的基督教或近代的陀思妥耶夫斯基（Dostoevsky）或基尔凯戈尔（Kierkegaard），他也不像佛教那样否定和厌弃人生，要求消灭情欲。相反，庄子是重生的，他不否定感性。这不仅表现在前述的“保生全身”、“不夭斤斧”和“安时处顺”等方面，而且也表现在庄子对死亡并不采取宗教性的解脱而毋宁是审美性的超越上。他把死不看作拯救而当作解放，从而似乎是具有感性现实性的自由、快乐。“死，无君于上，无臣于下；亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也”[④]。这虽然是寓言，但强调的仍然是“乐”。这种“乐”虽已不是世俗的各种感性快乐，但又并没有完

---

① 参看李泽厚、刘纲纪《中国美学史》第一卷。该处讲庄子较详，本文从简。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·刻意》。

④ 《庄子·至乐》。

全脱离感性的"乐"。故意舍弃和否定感性快乐以寻找超验，强调通过痛苦（感性快乐的反面）才能获得"神宠"达到"至乐"，这是一种有为，是恰恰和庄子哲学相矛盾的。庄子追求、塑造和树立的是一种自自然然的一死生、泯物我、超利害、同是非的对人生的审美态度，认为这就是"至乐"本身，尽管"形如槁木，心如死灰。"

所以，表面来看，庄、老并称，似乎都寡恩薄情；其实庄、老于此有很大区别。老子讲权术，重理智，确乎不动情感；"天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。"庄子则道是无情却有情，外表上讲了许多超脱、冷酷的话，实际里却深深地透露出对人生、生命、感性的眷恋和爱护。这正是庄子的特色之一：他似乎看透了人生和生死，但终于并没有舍弃和否定它。"与物为春"[1]，"万物复情"[2]，"喜怒通四时，与物有宜而莫知其极"[3]，"与天和者，谓之天乐"[4]，……，谈"春"、说"情"、重"和"，都意味着并不把自然、世界、人生、生活看作完全虚妄和荒谬。相反，仍然执着于它们的存在，只是要求一种"我与万物合而为一"的人格观念。庄子对大自然的极力铺陈描述，他那许多瑰丽奇异的寓言故事，甚至他那洸洋自恣的文体，也表现出这一点。比较起来，在根本气质上，庄子哲学与儒家的"人与天地参"的精神仍然接近，而离佛家、宗教以及现代存在主义反而更为遥远。

所以，以庄子为代表的道家，实际上是对儒家的补充，补充了儒家当时还没有充分发展的人格—心灵哲学，从而也在后世帮助

---

① 《庄子·德充符》。
② 《庄子·天地》。
③ 《庄子·大宗师》。
④ 《庄子·天道》。

儒家抵抗和吸收消化了例如佛教等外来的东西，构成中国传统的文化——心理结构中的一个很重要的方面。当然，庄子哲学认为人的有意识有目的的生存活动竟完全可以如同大自然那样无意识无目的的自然运行，这是完全空想的；从而它所提出的绝对自由的理想人格，如前所述，便只能是一种虚构。因为个体的人的真正身心自由来自人类集体在实际上支配事物的必然性并使自然人化的结果。庄子所采取的所谓“超越”，恰好是对物的必然性（包括所产生的各种“物役”现象的历史必然性）的逃避，这实际不可能成功。庄子哲学的确给中国文化和中国民族带来许多消极影响，它与儒家的“乐天知命”、“守道安贫”、“无可无不可”等等观念结合起来，对培植逆来顺受，自欺欺人，得过且过的奴隶性格起了十分恶劣的作用。

二　人格本体论

虽然就整体说，庄子哲学在以征服外在环境、以社会生产发展和世俗生活丰满为特色的秦汉时期，看不到多少重要影响，似乎被沉埋起来，直到魏晋时期才被重新发现；但有一点仍值得注意，即自先秦到魏晋、在两汉也始终未断的养生学说与庄子的关系。王夫之《庄子解》注解《养生主》中“缘督以为经”说，“身前之中脉曰任。身后之中脉曰督。……缘督者，以清微纤妙之气，循虚而行，止于所不可行而行自顺”等，这就是从医学角度来解释的。“任”“督”二脉的运行理论是讲究养生保身的中医气功的要领，直到今天仍然如此。庄子在《养生主》等许多篇章中所讲到的许多养生道术，以及所谓“心斋”“坐忘”“至人之呼吸以踵”之类，恐怕与气功中的集中意念以调节呼吸等等有关。从马王堆出土的导引图等等可以推知，这一套在汉代社会中也是相当流行的。

绵延到六朝，如《抱朴子》，外篇讲儒家治国平天下的一套，内篇却大讲修炼、长生、登仙。这时的庄子哲学大概已经与秦汉以来的神仙家、民间道教系统混杂在一起了。对长生、成仙等等的肯定和追求，一方面固然是对庄子哲学的庸俗化[1]，因为庄子哲学的精神并不在此。但同时又可以说是庄子讲的“养身全生”思想在医学生理学上的发展和“落实”。

这种养生理论与例如内经——汉代思想不同处在于：后者以一套整体宇宙论系统为背景和基础，前者却主要以单个人体为对象和目标；后者的精神和主干是儒家，前者是道家——庄子。但是，由于同作为中国的医学生理学，又仍有其共同思想基础，它们二者很快就合在一起了。这种合流也有它的渊源。早在先秦，孟子的“我善养吾浩然之气”等等，与庄子就可以有相通之处。只是孟子与五行说相联系终于在汉代构造成庞大宇宙论体系，庄子则始终以个体身心为中心，认为只要个体完善了，自由了，天人关系和人际关系自然没问题。儒家是从人际关系中来确定个体的价值，庄学则从摆脱人际关系中来寻求个体的价值。

所以庄子在魏晋之际突然大流行，是很自然的事。当时，旧的规范制度和社会秩序已经崩溃，战乱频仍，人命如草，“正是对外在权威的怀疑和否定，才有内在人格的觉醒和追求。也就是说，以前所宣传和相信的那套伦理道德，鬼神迷信，谶纬宿命，烦琐经术等等规范、标准、价值，都是虚假的或值得怀疑，它们并不可信或并无价值，只有人必然要死才是真的，只有短促的人生中总充满那么多

---

① 这只是就理论层次说的。《抱朴子》中如“得仙道者，多贫贱之士，恬势位之人”，“夫有道者，视爵位如汤镬，见印绶如缞绖，视金玉如粪土，睹华堂如牢狱……”（《抱朴子·论仙》），则仍然是继承庄子，与郭象不同，见后。

的生离死别、哀伤不幸才是真的。”[1] 于是要求彻底摆脱外在的标准、规范和束缚，以获取把握所谓真正的自我，便成了魏晋以来的一种自觉意识。桓温问殷浩，“卿何如我？殷云，我与我周旋久，宁作我”[2]。对自我第一的肯定，对外在标准（包括权势名利）的卑视，不管实际是否做到，在当时哲学上却非常重要。人（我）的自觉成为魏晋思想的独特精神，而对人格作本体建构，正是魏晋玄学的主要成就。

在这意义上，玄学便是庄学。诚然，何（晏）王（弼）在建立“以无为本”的本体理论时，主要取源于老而不及庄。并且仍然以儒学为宗，孔仍在老之上。真正从理论上和行动上反儒崇庄的，应推嵇（康）阮（籍）。正是他们使庄学在中国意识形态上留下了不可磨灭的印痕。不但所谓竹林传说对当时及后代起了很大影响，而且他们的确比较忠实地继承和现实地表现了庄学。当然，就是他们，对儒学态度也非常矛盾复杂：尽管“非汤武而薄周孔”（嵇），“汝君子之处寰区之内，亦何异夫虱之处裈中乎”（阮），有如鲁迅所言，“因为他们生于乱世，不得已，才有这样的行为，并非他们的本态”[3]。但有一点却又是他们的本态，即对庄子所描述的思想人格的向慕。他们把这种人格看作是最高标准，是与一切世俗常人迥相区别的“大人”、“夫大人者，乃与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形”[4]。

这里重要的是，他们一方面服药行散以求长生，追求形（身体）的成仙，而同时又重视养形必需养神，更求神（心灵）的超脱。“养

---

① 参阅拙作《美的历程》。

② 《世说新语·品藻第九》。

③ 《而已集·魏晋风度及药与酒的关系》。

④ 《阮籍集·大人先生传》。

生在于养神者见于嵇康，则超形质而重精神”[1]。形神问题之所以自这时起占居哲学（“形神之辨”）和艺术（“以形写神”）的中心，是与此有关的。在庄子那里，本已有“神以守形”、养神以全生保身的理论，加上从《人物志》以来用观察神形以品议人物的社会风尚和政治标准，使得对个体人格（包括形神两个方面，而以后者为主）的追求和标榜，成为哲学论议的主题。为司马迁所推重的庄学的政治批判方面也在这个时期相配合地得到了继承和发展，例如嵇、阮的“无君臣”的观念以及鲍敬言的无君论等等。尽管比起形神问题，它们处于次要地位。

如果从理论倾向和哲学深度讲，则应该把嵇、阮的庄学与何、王的老学连结起来。何、王的老学已经不同于老子原本，他们所主张的“以无为本”，是要求从种种具体的、繁杂的、现实的从而是有限的、局部的“末”事中超脱出来，以达到和把握那整体的、无限的、抽象的本体。这个真实本体是任何语言、概念、形象、思虑所不可穷尽的。人们只是借这些东西以体验和把握它，既把握了它，则这些东西便可以舍弃和忘掉；并且只有舍弃和忘掉，才可能真正最终达到那个本体。因为有言则有分，“有分则失其极矣”，“予欲无言，盖欲明本。举本统末，以示物于极者也。……是以修本废言，则天而行化。”[2] “道者，无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。是道不可体，故但志慕而已。”[3] 王弼等人是从儒家治理天下的角度来谈论这个本体的，他们认为这个本体之所以重要正是因为它是统治的理论：“夫众不能治众，治众者，至寡

---

① 汤用彤：《魏晋玄学和文学理论》，《中国哲学史研究》1981年第1期，第38页。

② 《王弼集校释》第633页，中华书局，1980。

③ 同上，第624页。

者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也”[①]。这也就是说，不应再以汉代那种繁复运转的宇宙论系统图式，而应以这个可以包容一切、“无为而无不为”的“道”“一”来作为统治天下的理论基础。

但重要的是，这个“无”的本体，与其说是宇宙的本体，又不如说是人格的本体。与庄子哲学一样，玄学实际上是用人格的本体来概括、统领宇宙的。魏晋玄学的关键和兴趣并不在于去重新探索宇宙的本源秩序、自然的客观规则，而在于如何从变动纷乱的人世、自然中去抓住根本和要害，这个根本和要害归根结蒂是要树立一个最高统治者的“本体”形象。所以尽管玄学讲了许多有无、本末、言意、形神……，但问题的核心仍然是如何才能成为统治万方的“圣人”。而王弼之所以高于何晏，也在于：“何晏以为圣人无喜怒哀乐……弼与不同，以为圣人茂于人者，神明也；同于人者，五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。”[②] 这不正是庄子的“应物无方”的政治运用么？可见，王弼之区分“本”与“末”、“一”与“多”、“静”与“动”，强调把纷繁多样、运动变化的现象世界与虚静而一的本体世界划分开来，目的并非解说或针对宇宙、自然，而主要是在探索和树立某种作为能主宰、支配、统治万事万物的社会政治上的理想人格（“圣人”）。这种人格（“性”、本体）由于具有潜在的无限可能性，从而就可以展开呈现为多样的现实性。他就能“应万物而不为物所累”，可以日理万机而仍怡然自适，他无为而无不为。因为“外在的任何功业、事物都是有限和能穷尽的，只有内在精神本

① 同上，第591页。

② 《王弼集校释》第640页，中华书局，1980。

体才是原始、根本、无限和不可穷尽，有了后者（母）就可以有前者（子）。"[①] 这也就是所谓只有"圣人"才能"体无"的真实含意。"无为"本是道家早有的"君人南面之术"，[②] 王弼把这一政治理论提到了哲学本体论的高度上。所以说，魏晋玄学中的"无"的主题恰恰是人的探索。可见，王、何的老学与嵇、阮的庄学，尽管并不相同，一是社会政治的统治理想，一是个体形神的超脱理想，但在建立理想人格这一根本主题上却又是相同的。它们构成了同一思潮。

人格主题是"无"的哲学本质。其中一个值得注意之点是，无论嵇、阮或王弼，那个所谓"大人先生"或"体无"的"圣人"似乎寂然不动、冷漠之极，却又仍然充满感情。王弼承认"五情应物"并不妨碍其为"圣人"；并且大概还只有能以"五情应物"而不累己，才能算是真正的"圣人"。而嵇、阮之重情，人所公认。有意思的是，重情恰好是与这种外表"寡情"的思辨哲学携手同行的共同思潮。《世说新语》有许多这类记载："王子敬云，从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。若秋冬之际，尤难为怀。""情之所钟，正在我辈，""树犹如此，人何以堪，"等等，等等。它们都相当明显地反映出"尚情"和情感问题在这一时期的突出。这不但使从《文赋》到《诗品》的文艺理论提出了"诗缘情"的新美学观念，而且也渗透在哲学思辨中了。这显然与当时社会的动乱苦难、外在束缚的减少有关。所以，如果不计细节，从总体来看，魏晋思潮及玄学的精神实质是庄而非老，因为它所追求和企图树立的是一种富有情感而独立自足、绝对自由和无限超越的人格本体。

玄学另一阶段也是另一方面，便是向秀、郭象的《庄子注》。他

---

① 参阅《美的历程》第五章第一节。

② 参阅《孙老韩合说》。

们之不同于何王、嵇阮，前人论之已详。其特征是扭转嵇、阮那种在政治思想、社会观念和人格理想上全面地以庄排儒的倾向。郭象自己说得明白，他之全面地重新解释庄子，目标就在“明内圣外王之道”①，要把内圣（理想人格）与外王（社会政治的统治秩序）统一起来，所以郭在政治上强调有君虽有害，却比无君好；在社会秩序上，郭肯定“尊卑有别”，“故知君臣上下手足内外乃天理自然”；这就是说，传统儒家的伦常规范即是庄子的自然之道。在理想人格上，他所解释的《逍遥游》，更具典型意义。他认为庄子讲的大鹏与小鸟的寓言，并不在把高举远慕遨游九天作为理想人格；恰好相反，他认为庄子要讲的是大鹏与小鸟飞虽不同，有远有近，有大有小，但都同样可以是逍遥，并无优劣可分：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。岂容胜负于期间哉”。② 这种解释与庄子哲学中本有的“顺时而应世”，“曳尾于泥中”，“处材不材之间”连结起来，于是所谓理想人格便只是服从世俗，顺应环境，“游外者依内，离人者同俗”，“圣人未尝独异于世，必与时消息，故在皇为皇，在王为王，岂有背俗而用我哉，”③郭象认为穿牛鼻络马首而为人用，也仍然是天性自然：“人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在乎天也”④。这很明显是与庄子原意唱反调了⑤。庄子要超脱人事，复归自然；郭象却要肯定人事，认为人事本身就是自然。“所谓无为之业非拱默

① 《庄子序》。
② 《庄子逍遥游注》。
③ 《庄子大地注》。
④ 《庄子秋水注》。
⑤ 汉代道家也曾以儒家有为来解释“无为”，但实质意义大不相同。详《秦汉思想简议》。

而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也。”[1] “臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧；各当其能，则天理自然，非有为也。……故各司其任，则上下咸得，而无为之理至矣”[2]，肯定现存社会、伦常、政治、人际秩序都是合理的，应该去顺应“合俗”。只有这样，才是真逍遥，因为这样才真是做到了“应物而不累于物”。对统治者的“圣人”来说，固然是“终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”[3]。对老百姓来说，则是“理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。若乃……营生于至当之外，事不任力，动不称情，……不能无困矣”[4]。总之，“无为”即等于“顺有”；“乘天地之正”者，即是“顺万物之性”。而所谓“顺有”“顺万物之性”，说穿了，也就是“顺”社会统治秩序所规定的“万物之性”，所以这是极为片面地发展了庄学中最庸俗虚伪的一面，完全失去了庄学中抨击现实揭露黑暗的批判精神，失去了像嵇康阮籍那种反抗性的进步意义。郭象同时抹杀了王弼根据易、老提出的“无”的本体，否认去寻求本质现象区分的意义，一切都成为无本根无规律的偶然自生，这就在根本上不需要再去描绘、寻找、建树什么理想人格，而成为纯粹的混世主义、滑头哲学了。郭注长期被看作庄子本意，人们经常通过郭注而读庄，于是庄子哲学似乎也就成了影响极坏的陈垢粃糠。郭注虽在纯粹思辨方面确有成就，例如突出了偶然性范畴等等，但它对庄子的曲解却是其一个重要方面。

---

① 《庄子大宗师注》。
② 《庄子天道注》。
③ 《庄子大宗师注》。
④ 《庄子逍遥游注》。

三　瞬刻永恒的最高境界

世所公认，禅是中国的产物①。佛教传入中国经历了许多变迁后，终于出现了以六祖慧能创始的南宗顿教，以后日益发展丰富②，成为具有鲜明特色的中国佛学禅宗。

这里当然不能叙介禅宗思想的由来始末以及“四料理”“四宾主”“五位君臣”“夺境”“夺人”等等细部，也不拟涉及禅宗与现实社会的功过得失。许多论著都谈过这些问题。有的肯定它在佛学范围内有冲破繁琐教义解放人心的进步作用，有的则痛斥他们是骗子、强盗，“从谂擅利口，天然工心计，禅门大师大抵属于这两类人”③。我以为，这两者都有相当根据，本文不拟重复。

这里所想粗略讨论的只是，从纯粹思想角度看，禅作为中国产物，有些什么基本特征。

慧能是不识文字却能“悟道”的开山典范。他的主要教义之一便是“不立文字”，即不在思辨推理中去作“知解宗徒”。因为在他看来，任何语言、文字，只是人为的枷锁，它不仅是有限的、片面的、僵死的、外在的东西，不能使人去真正把握那真实的本体，而且正是由于执着于这种思辨、认识、语言，反而束缚了、阻碍了人们去把握。从上节庄子和玄学中，不难看到，这种思想中国早已有之，但禅宗把它进一步发展了。因为无论是庄子或玄学，还总是通过语言概念的思辨、讨论和推理来表达和论述的。尽管庄子有时用的

---

① D. T. Suzuki（铃木大拙）、Jung、Erich Fromm 等。

② 《坛经》敦煌本与流行本相比，与其去责备后者之背离原作，似不如肯定后者正是某种发展。如“本来无一物，何处惹尘埃”显然比“佛性常清静，何处惹尘埃”要更为彻底和明畅。

③ 范文澜：《唐代佛教》第 80 页，人民出版社，1979。

是比喻、寓言，玄学用的是精巧的抽象，它们仍不脱语言、文字、概念、思维。禅宗后来要求连这些也彻底抛开，干脆用种种形象直觉的方式来表达和传递那些被认为本不可以表达和传递的东西。这种表达和传递既然不是任何约定的语言、符号，结果就变成一种特殊的主观示意了，它以十分突出的方式表现在所谓"公案"中。

……谒石头，乃问不与万法为侣者，是什么人？头以手掩其口，豁然有省。[1]

问僧甚处来？僧曰近离浙中。师曰船来陆来？曰二途俱不涉。师曰争得到这里？曰有什么隔碍。师便打。[2]

上堂僧问灵山，拈花意旨如何？师云：一言才出，驷马难追；进云：迦叶微笑意旨如何？师云：口是祸门。[3]

"手掩口"者，不可言说也。"师便打"者，不可道破也。因一落言筌，便成谬误；若经道破，已非真实；是以"口是祸门"，驷不及舌。可见禅宗讲求的"悟"并非理智认识，又不是不认识，而只是一种不可言说的领悟、感受。所以禅宗公案充满了那么多的拳打脚踢。但是，传教又总不能完全逃避言语文字，否则毕竟很难交通传递，禅宗作为教派也不能存在和延续。"不立文字"却仍然需要依靠文字（语言），于是在"立"了许多文字、讲了许多"道理"之后，便特别需要用种种方式来不断指出它的本身不在文字，不断地揭示、提醒、指出人为的语言文字并不是真实本身，不能用它们去真正言说、思议和接近那真实的本体。这也就是在讲经布道之外，还有许

① 《指月录卷9·庞公》。

② 《五灯会元卷7·天皇·雪峰义存禅师》。

③ 《古尊宿语录卷40》。

多"公案"的来由,"公案"之于禅最具典型性。

乃白祖云:某甲有个会处。祖云:作么生?师云:说似一物即不中……[1]。

问如何是第一义?师曰:我向你道是第二义。[2]

……藏门送之。问曰:上座寻常说三界唯心,万法唯识。乃指庭下片石曰:且道此石在心内在心外?师曰:在心内。藏曰:行脚人着什么来由,安片石在心头。[3]

"第一义"是不可言说的,所以"说似一物即不中","我向尔道"的已是"第二义"。如果执着于"三界唯心"等理论思辨,也等于心中安装了块石头,心中装块石头是沉重而很不舒服的。(这公案还可有另解)粘着于物,拘泥于即使是正确的语言文字和理论思辨,也同样如此。它们恰恰违反了真空自性。

乌龙长老访冯济川说话次,云:昔有官人问泗州大圣师何姓?圣曰姓何。官云住何国?圣曰住何国。此意如何?龙云:大圣本不姓何,亦不是何国人,乃随缘化度耳。冯笑曰:大圣决定姓何,住何国。如是往返数次,遂致书于师,乞断此公案。师云:有六十棒。将三十棒打大圣,不合道姓何;三十打济川,不合道大圣决定姓何……[4]

---

① 《五灯会元卷 3·南岳怀让禅师》。

② 《五灯会元卷 10·法眼·清凉文益禅师》。

③ 同上。

④ 《宗门武库》。

任何一种解说，任何一种肯定或否定，即使如何空灵巧妙，例如问何姓答姓何，问住何国答重复之等等，也都不过是强作聪明，冒充解语，都是该打的。总之，应该破除对任何语言、思辨、概念、推理的执着。而这也就是慧能临终传授宗旨的"秘诀"："若有人问汝义，问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对。二道相因，生中道义。"①

有无、圣凡等等都只是用概念语言所分割的有限性，它们远非真实，所以要故意用概念语言的尖锐矛盾和直接冲突来打破这种执着。问无偏说有，问有偏说无。只有打破和超越任何区分和限定（不管是人为的概念、抽象的思辨，或者是道德的善恶、心理的爱憎、本体的空有……），才能真正体会和领悟到那个所谓真实的绝对本体。它在任何语言、思维之前、之上、之外，所以是不可称道、不可言说、不可思议的。束缚在言语、概念、逻辑、思辨和理论里，如同束缚于有限的现实事物中一样，便根本不可能"悟道"。

> 师问仰山：涅槃经四十卷多少是佛说？多少是魔说？仰曰：总是魔说。② 只如今作佛见作佛解，但有所见所求所著，尽名戏论之类，亦名粗言，亦名死语。③

连佛家经典和各种佛学理论也都只是"魔说"、"戏论之类"、"粗言"、"死语"，就更不必说其他语言、思辨了。

可见，禅宗的这一套比玄学中的"言不尽意""得意忘言"又大大推进了一步。它不只是"忘言"或"言不尽意"，而是干脆指出那

---

① 《坛经付嘱品第十》。

② 《五灯会元卷9·沩仰·沩山灵佑禅师》。

③ 《古尊宿语录卷2》。

个本体常常只有通过与语言、思辨的冲突或隔绝才能领会或把握。惠明向六祖求法，“慧能云：汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。明良久，慧能云：不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？惠明言下大悟……曰：惠明虽在黄梅，实未省本来面目。今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。”① 所谓“本来面目”或亦作“还父母未生时面目”，也就是要割断一切意识、一切观念、一切因果观念等等，“勿生一念”，好像没有落到这个因果现象之中来似的。只有这样，才可能真正领悟到与“无”同体的那个超善恶、是非、因果的本体世界。这不是思辨所可达到，而只是一种神秘的感受或领悟，所以说是“如人饮水，冷暖自知”，它是不可言说，不可传达给别人的。禅宗一再强调的，大体都是这个意思。② “师坐次，僧问：兀兀地思量什么？师曰：思量个不思量底。曰：不思量底如何思量？师曰：非思量。”③

如上所说，不可言说毕竟又要言说，不可表达却还要表达；既不能落入平常的思辨、理性和语言，又得传达、表示某种意蕴。这就不但把日常语言的多义性、不确定性、含混性作了充分的展开和运用；而且也使得禅宗的语言和传道非常主观任意，完全不符合日常的逻辑和一般的规范。例如，“什么是祖师西来意”，这是问“究竟什么是禅”这个根本问题的。而禅师们的回答却是“庭前柏树子”（赵州）“西来无意”（大梅）“一个棺材，两个死汉”（马祖）等等。

---

① 《坛经·行由品第一》。

② 维特根斯坦（Wittgenstein）对这个不可言说的本体问题也深感兴趣。他多次说语言是我们世界的界限，“确有不能讲述的东西，这是自己表明出来的，这就是神秘的东西”；“对于不可言说者，就应该沉默”；“我的命题可以这样来说明：理解我的人当它通过这些命题根据这些命题越过时，（他可以说是在他爬上梯子后把梯子抛掉），终于知道这些命题是没有意义的”（《逻辑哲学论》）。

③ 《指月录卷9·药山》。

又如，问"如何是佛"？禅师们的著名回答是"干屎橛"（云门）"麻三斤"（洞山）等等。这种似乎已成为公式的"一棒打回去"的回答法都是为了表达"你问得不对"，即问题本身就提错了。之所以要真动手打或用无意义的语言打回去，如所谓"德山棒，临济喝"等等，都是为了使你大吃一惊，从而得到启发或省悟。禅宗公案中所以把许多奇谈怪答、奇行怪态作为悟道的钥匙、传道的榜样，津津乐道不已，原因就在这里。

"不立文字"的另层含义在于，文字（语言、概念和思辨）都是公共交通的传达工具，有群体所共同遵守的普遍规则，禅宗认为要真正到达或把握本体，依靠这种共同的东西是不可能的，只有凭个体自己的亲身感受、领悟、体会才有可能。因为"悟道"既不是知识或认识，而是个体对人生谜、生死关的参悟，当然就不是通过普遍的律则和共同的规范所能传授，而只有靠个体去亲身体验才能获得，正是必须在个体独特体验中去领悟到一即一切，一切即一的佛性整体。这种感悟，既然不依靠语言文字或思辨，它便完全可以也必须在日常生活活动中、在普通的行为、实践中，通过具有个体独特性的直觉方式去获得。

从而，结论便是："悟道"不应该也不可能借重或依靠任何外在的权威、偶像。禅宗强调自解、自立、独往无前，以至到破除迷信，呵佛骂祖。"……于慧林寺遇天大寒，师取木佛烧火"[①]。"这里无佛无祖，达摩是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊普贤是担屎汉……"[②]。连佛菩萨都只是"干屎橛"之类，可以拿来取暖，并无用处，就更不必说别的了。"……回曰：外面黑，潭点纸烛度与师。

① 《五灯会元卷 5·青原·天然禅师》。

② 《五灯会元卷 7·天皇·德山宣鉴禅师》。

师拟接,潭复吹灭。师于此大悟,便礼拜"[1]。这是为了表明,不应借靠外在的光明,而应循由自己的本性去征服黑暗,找到路途。

既然不需要日常的思维逻辑,又不要遵循共同的规范,禅宗的"悟道"便经常成为一种完全独特的个体感受和直观体会,亦即个体感性经验的某种神秘飞跃。因之,在任何场合、任何情况、任何条件下,都可以"悟道",它具有极大的随意性和偶然性。例如:

> (智闲)一日芟除草木,偶抛瓦砾,击竹作声,忽然省悟。[2]

那个因回答说野鸭子飞过去了而被老师扭痛了鼻子从而悟道的公案故事,那个大拇指被砍从而悟道的公案故事,以及禅宗各种所谓"截断法"、"一字法"等等,都表明了这一点。尽管禅宗也强调这种种偶发方式本身并不就是禅,而只是禅的表现方式;执着于它们,把它们当作公式,固定下来,摹拟仿效,就又等于有语言方法、有逻辑形式,那又大错特错了。禅宗当然也讲修炼,也讲净心宁意,并且认为这个过程有时还得相当长的时间,所谓"云覆千山不露顶,雨滴阶前渐渐深"等等。但所有这些又只是为了创造顿悟的机缘。基本精神仍在强调"悟道"并无特定的形式规范,不是终日坐禅所能达到。"生来坐不卧,死去卧不坐;一具臭骨头,何为立功课。"[3] "慧能没伎俩,不断百思想;对境心数起,菩提作么长。"[4] "僧问如何修道?师云,道不属修,若言修得,修成还坏"[5],"问如

---

① 《五灯会元卷7·天皇·德山宣鉴禅师》。

② 《五灯会元卷9·沩仰·香岩智闲禅师》。

③ 《坛经·顿渐品第八》。

④ 《坛经·机缘品第七》。

⑤ 《指月录卷5·马祖》。

何是戒定慧？师曰，贫道这里无此闲家俱”[1] 等等说法，都是指明悟道，得禅不在于勉强身（臭骨头，长坐不卧）心（“能过百思想，对境心不起”）去刻意修道寻求（“住心观净”），而应该在与普通人并无差异（也卧、也坐、也思想）的日常生活中，在一定积累后，随着某种机缘、一点即破；经由这种独特途径，去到达那真实本体。

……问：和尚修道，还用功否？师曰：用功。曰：如何用功？师曰：饥来吃饭，困来即眠。曰：一切人总如是。同师用功否？师曰：不同。曰：何故不同？师曰：他吃饭时不肯吃饭，百种须索。睡时不肯睡，千般计较。[2]

僧问师学人乍入丛林，乞师指示。师云，吃粥也未？云吃粥了也。洗钵盂去。其僧因此大悟。[3]

早上要吃粥，吃完了要洗碗；饿了吃饭，困了睡觉；这都是日常自然的事情，撇开这些自然事情而硬去思虑，去强求“悟道”，那就根本不可能“悟道”。“悟道”只能在日常生活中自然地获得。这就是禅宗大讲的所谓“平常心是道”，“一切声色事物，过而不留，通而不滞，随缘自在，到处理成。”“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，便是人间好时节。”[4] “……问可松：弥勒菩萨为什么不修禅定？不断烦恼？答道：真心本净，故不修禅定；妄想本空，故不断烦恼。又问大润，答曰：禅心已空，不须修；断尽烦恼，不须更断。又问海禅师，答：本无禅定烦恼。”三答中当然最后者最

---

① 《指月录卷 9·药山》。
② 《景德传灯录卷 6》。
③ 《指月录卷 11·赵州》。
④ 《无门关》。

高。因为它指出本来无所谓修炼、烦恼；刻意追求清静、剔除妄想等等，本身便意味着去肯定、执着于清静、烦恼，便恰好是"无念"的反面了。"……请师指示个行路？师云：杀人放火"。[1] 即是说，禅果并不是修什么行所能得到的。

"曾作偈示众曰，方水潭中鳖鼻蛇，拟心相向便输揶，何人拔得蛇头出？……上曰：如何只有三句？师曰：意有所待。后大隋元靖长老举前三句了，乃著语云：方水潭中鳖鼻蛇。"[2] 拔出蛇头，仍是蛇头，可见费心思考，追寻所谓佛性的根底，是没有意义，不会有得的。只有在既非刻意追求；又非不追求；既非有意识，又非无意识；既非泯灭念虑，又非念念不忘；即所谓"在不住中又常住"和无所谓"住不住"中以获得这个"好时节"或"忽然省悟"。这才是所谓真悟道。

如上所说，禅宗的"悟道"不是思辨的推理认识，而是个体的直觉体验。它不离现实生活，可以在日常经验中通过飞跃获"悟"，所以它是在感性自身中获得超越，既超越又不离感性。一方面它不同于一般的感性，因为它已是一种获得精神超越的感性。另方面，它又不同于一般的精神超越，因为这种超越常常要求舍弃、脱离感性。禅宗不要求某种特定的幽静环境（如山林）或特定的仪式规矩去坐禅修炼，就是认为任何执着于外在事物去追求精神超越，反而不可能超越，远不如在任何感性世界、任何感性经验中"无所住心"——这即是超越。

那么，进一步的根本问题便是，禅宗这种既达到超越又不离感性的"顿悟"究竟是什么呢？这个"好时节"、"本无烦恼"、"忽然省悟"又到底是什么呢？我以为，它最突出和集中的具体表现，是对

---

① 《古尊宿语录卷9》。

② 《续传灯录卷28》，转引自冯友兰《新原道》第95页，商务印书馆，1945。

时间的某种神秘的领悟，即所谓"永恒在瞬刻"或"瞬刻即可永恒"这一直觉感受。这可能是禅宗的哲学秘密之一。（关于禅与无意识诸问题，另文再讲）

禅宗讲的是"顿"悟。它所触及的正是时间的短暂瞬刻与世界、宇宙、人生的永恒之间的关系问题。这问题不是逻辑性的，而是直觉感受和体验领悟性的。即是说，在某种特定条件、情况、境地下，你突然感觉到在这一瞬刻间似乎超越了一切时空、因果，过去、未来、现在似乎溶在一起，不可分辨，也不去分辨，不再知道自己身心在何处（时空）和何所由来（因果）。所谓"不是心，不是佛，不是物"[①]是也。这当然也就超越了一切物我人己界限，与对象世界（例如与自然界）完全合为一体，凝成为永恒的存在，于是这就达到了也变成了所谓真正的"本体"自身了。本来，什么是我？如果除去一切时空、因果（"生我者父母"以及我为何在此时此地等等）之外，也就不存在了，在瞬刻的永恒感中，便可以直接领悟到这一点。在禅宗看来，这就是真我，亦即真佛性。超越者与此在（Dasein）在这里得到了统一。可见，这并不是"我"在理智上、意念上、情感上相信佛、属于佛、屈从于佛；相反，而是在此瞬刻永恒中，我即佛，佛即我，我与佛是一体。禅宗常说有三种境界，第一境是"落叶满空山，何处寻行迹"，这是描写寻找禅的本体而不得的情况。第二境是"空山无人，水流花开"，这是描写已经破法执我执，似已悟道而实尚未的阶段。第三境是"万古长空，一朝风月"，这就是描写在瞬刻中得到了永恒，刹那间已成终古。在时间是瞬刻永恒，在空间则是万物一体，这也就是禅的最高境地了。这里，要注意的是，瞬刻即永恒，却又必须有此"瞬刻"（时间），否则也就无永恒。可见这永恒既超越时空却又必须在某一感性时间之中。既然必须

① 《五灯会元·南岳·南泉普愿禅师》。并见多处。

有具体的感性时间，也就必须有具体的感性空间，所以也就仍然不脱离这个现实的感性世界，“不落因果”又“不昧因果”，这也就是超越不离感性。重要的乃是，经此一“悟”之后，原来的对象世界就似乎大不一样了。尽管山还是山，水还是水；吃饭还是吃饭，睡觉还是睡觉，外在事物并无任何改变，也不需要任何改变；但是经此“瞬刻永恒”的感受经验之后，其意义和性质却似乎有了根本不同。它们不再被当作要执着的实在，也不再当作要追求的虚空；它们既非实有，也非空无；因为本无所谓空、有。有与空、实体与虚妄、存在与消亡……，都只是未经超越的执着。说它是虚无即等于肯定超虚无的实在。神秀的“时时勤拂拭，不使惹尘埃”之所以谬误，正在于执着于某种理想的“菩提树、明镜台”，即把佛性当作实在去追求，从而无法获得那个“我与佛同体”的神秘感受。在我即佛佛即我的真正超越里，这一切（有无、色空、虚实、生死、忧喜、爱憎、善恶、是非、荣枯、贫富、贵贱……等等）混然失去区分，而这也就是那个不可言说的“存在”[①]。“未有无心境，尝无无境心；境忘心自灭，心灭境无侵”。消除了一切欲求、愿望、思虑、意识，“无念”“无心”，“心”“境”也就两忘。既已超时空、因果，也就超越一切有无分别，于是也就获得了从一切世事和所有束缚中解放出来的自由感。从而，既不用计较世俗事务，也不必故意枯坐修行；饿即吃，困即眠；一切皆空，又无所谓空；自自然然地仍然过着原来过的生活，实际上却已“入圣超凡”。因为你已经参透禅关——通过自己的独特途径，亲身获得了“瞬刻即可永恒”=“我即佛”的这种神秘感受了。

---

① W. Barrett:“海德格尔的一个朋友告诉我，有关他去看海德格尔，海正在读铃木大拙的书。海说，如果我理解正确的话，这正是我在我所有著作中所要讲的”（《Zen Buddhism》《铃木大拙选集导言》第11页，纽约，1956.）。这当然过分夸张了，禅宗那种东方式的古典宁静与海的现代式的行动激动迥然不同。

这种"瞬刻永恒"的另一感受特色是某种精神的愉快或欢乐。在各种宗教经验中，都有某种精神的愉悦、欢乐或满足感。它接近道德的愉快，但由于感到自己与神同体或被神"引接"，因而，它又是超过道德愉快感而更强烈并且似乎更清澈纯净的愉快。这是需要心理学来具体分析研究的。否定或忽视这一点，就难以解释某些狂热的宗教徒领死如怡、强烈要求献身的那种欢乐，也难以理解某些虔诚的宗教徒那种宁静淡泊的内心愉悦。它是道德的，但又是超乎道德的另一种心境、体验和感受。宗教被利用为社会、政治的鸦片烟，一部分正是通过创造这种情感体验而成功的。

禅宗宣讲的"悟"，也是如此。它有长久追寻和执着之后突然扔下的解脱快感。不同的是，禅宗渲染的宗教神秘感受，更少具有刺激性的狂热，更少激动昂扬的欢乐，而毋宁更为平宁安静。它不是追求在急剧的情感冲突中、在严重的罪感痛苦中获得解脱和超升，而毋宁更着重在平静如常的一般世俗生活中，特别是在与大自然的交往欣赏中，获得这种感受。比起那强烈刺激的痛苦与欢乐的交响诗来，它更能似乎长久地保持某种诗意的温柔、牧歌的韵味。而它所达到最高境界的愉悦也是一种似乎包括愉悦本身在内都消失溶化了的那种异常淡远的心境。这是因为既已与佛溶为一体，"我"已消失在宇宙本身的秩序生命中，自然也就不再存在包括愉快在内的任何"我"的情感了。

禅宗非常喜欢讲大自然，喜欢与大自然打交道。它所追求的那种淡远心境和瞬刻永恒，经常假借大自然来使人感受或领悟。其实，如果剔去那种种附加的宗教的神秘内容，这种感受或领悟接近于一种审美愉快。审美愉快有许多层次和种类。其中有"悦志悦神"一大类。禅宗宣扬的神秘感受，脱掉那些包裹着的神学衣束，也就接近于悦神类的审美经验了。不仅主客观混然一致，超功利，无思虑；而且似乎有某种对整个世界与自身相合一的感受。特

别是在欣赏大自然风景时，不仅感到大自然与自己合为一体，而且还似乎感到整个宇宙的某种合目的性的存在。这是一种非常复杂的高级审美感受。好些自然科学家也曾提及这种体验，即在研究自然时，有时可以产生一种对宇宙合目的性存在的奇异感受，即似乎感到冥冥之中有某种与规律性相同一的目的或事物。一些人把它说成了自由的想象，一些人由之而相信上帝，实质上也即是这种值得深入研究的审美感受。

无怪乎，禅宗文献中保存的很多有关悟道的传说和诗作常与自然有关。从最早的“教外别传”的臆造传说开始：

> 世尊在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然。唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃伽叶。[1]

拈花微笑，道体心传，这是一张多么美丽的图画。此外，如“青青翠竹，总是法身，郁郁黄花，无非般若”，[2] “问如何是天柱家风？师曰：时有白云来闭户，更无风月四山流。”[3] “问如何是佛法大意？师曰：春来草自青。”[4] “问：语默涉离微，如何通不犯（即问：沉默与言语涉及意念出入如何能不滞碍）？师曰：常忆江南三月里，鹧鸪啼处百花香。”[5] ……等等，都是通过诗的审美情味来指向禅的神学领悟。

然而好些禅诗偈颂由于着意要用某种类比来表说意蕴，常常

---

① 《五灯会元卷1·佛祖》。
② 《大珠禅师语录·卷下》。
③ 《景德传灯录·传第4》。
④ 《五灯会元卷15·云门·文偃禅师》。
⑤ 《五灯会元卷11·临济·风穴延沼禅师》。

陷入概念化，实际就变成了论理诗、宣传诗、说教诗，不但恰好违反了禅宗本旨，而且也缺乏审美趣味。所以我认为，许多禅诗实际比不上具有禅味的诗更真正接近于禅。例如王维的某些诗比好些禅诗便更有禅味。甚至像陶诗"采菊东篱下，悠然见南山"，杜诗"水流心不竞，云在意俱迟"等等，尽管与禅无关，但由于它们通过审美形式，把某种宁静淡远的情感、意绪、心境引向去溶合、触及或领悟宇宙目的、时间意义、永恒之谜……，从而几乎直接接近了（虽未必能等同于）禅所追求的意蕴和"道体"，而并不神秘。这似乎可以证明禅的所谓神秘悟道，其实质即是某种审美感受。我们今天应该揭去禅的宗教包裹，还"瞬刻永恒""万物一体"的本来面目①。

禅之所以多半在大自然的观赏中来获得对所谓宇宙目的性从而似乎是对神的了悟，也正在于自然界事物本身是无目的性的。花开水流，鸟飞叶落，它们本身都是无意识、无目的、无思虑、无计划的。也就是说，是"无心"的。但就在这"无心"中，在这无目的性中，却似乎可以窥见那个使这一切所以然的"大心"、大目的性——而这就是"神"。并且只有在这"无心"、无目的性中，才可能感受到它。一切有心、有目的、有意识、有计划的事物、作为、思念，比起它来就毫不足道，只妨碍它的展露。不是说经说得顽石也点头；而是在未说之前，顽石即已点头了。就是说，并不待人为，自然已是佛性。颇负国际盛誉的铃木大拙在对比禅与基督教之后，强调它们的一致性，认为二者都以达到"枯木死灰"的心理境地为目标②。本文以为，值得注意的倒是，禅在作为宗教经验的同时，又仍然保

---

① 心理学家马斯洛（A. H. Moslow）曾提出非宗教性的"高峰体验"（peak experience），但他最后把这些高级的超生物性的东西归根在生物性的本能去了。

② 参阅 D. T. Suzuki："The Zen Doctrine of No-Mind"，见 W·Barrett 编《Zen Buddhism》（铃木大拙选集）第 199 页。

持了一种对生活、生命、生意总之感性世界的肯定兴趣，这一点与庄子相同：即使“形如槁木，心如死灰”，却又仍然具有生意，这恐怕就与其它宗教包括佛教其它教派在内并不完全一样了。在禅宗公案中，所用以比喻、暗示、寓意的种种自然事物及其情感内蕴，就并非都是枯冷、衰颓、寂灭的东西；相反，经常倒是花开草长，鸢飞鱼跃、活泼而富有生命的对象。它所诉诸人们感受的似乎是：你看那大自然！生命之树常青啊，你不要去干扰破坏它！充满禅意的著名日本俳句：“晨光啊！牵牛花把井边小桶缠住了。我借水。”也如此。

由于不在世俗感性之外、之上去追求超越，而且不承认有这种超越，强调超越即在此感性之中，或仅强调某种感性的净化，因之与好些宗教追求完全舍弃感性以求精神净化便有所不同，如前所述，它在客观上仍包含有对感性世界的肯定和自然生命的欢欣，而这也正是审美感受不同于宗教经验之所在。这是相当奇怪的：否定生命厌弃世界的佛教最终变成了这种具有生意的禅果，并且通过诗歌、绘画等艺术王国给中国士大夫知识分子们增添了安慰、寄托和力量。而这，不正是中国化吗？

人们常把庄与禅密切联系起来，认为禅即庄[①]。确乎两者有许多相通、相似以至相同处，如破对待、空物我、泯主客、齐死生、反认知、重解悟、亲自然、寻超脱……等等，特别是在艺术领域中，庄禅更常常浑然一体，难以区分。

尽管同比异，联系比差异重要；但二者又仍然有差别，这差别倒正好展示出中国思想善于在吸取和同化外来思想中，获得丰富与发展。这些差异是，第一，庄子的破对待齐死生等等，主要仍是相对主义的理性论证和思辨探讨。禅则完全强调通过直观领悟。

---

① 如徐复观《中国艺术精神》(台湾学生书店，1979)中即有此倾向。

禅竭力避开任何抽象性的论证，更不谈抽象的本体、道体，它只讲眼前的生活、境遇、风景、花、鸟、山、云……，这是一种非分析又非综合、非片断又非系统的飞跃性的直觉灵感。第二，庄所树立夸扬的是某种理想人格，即能作“逍遥游”的“圣人”“真人”“神人”，禅所强调的却是某种具有神秘经验性质的心灵体验。庄子和魏晋玄学在实质上仍非常执着于生死。禅则以渗透生死关自许，对生死无所住心。所以前者（庄）重生，也不认世界为虚幻，只认为不要为种种有限的具体现实事物所束缚，必须超越它们；因之要求把个体提到宇宙并生的人格高度。它在审美表现上，经常以气势胜，以拙大胜。后者（禅）视世界、物我均虚幻，包括整个宇宙以及这种“真人”“至人”等理想人格也如同“干屎橛”一样，毫无价值，真实的存在只在于心灵的觉感中。它不重生亦不轻生，世界的任何事物对它既有意义也无意义，过而不留，都可以无所谓。所以根本不必要去强求什么超越，因为所谓超越本身也是荒谬的，无意义的。从而，它追求的便不是什么理想人格，而只是某种彻悟心境，某种人生境界、心灵境界。庄子那里虽也已有了这种“无所谓”的人生态度；但禅由于有前述的瞬刻永恒感作为“悟解”的基础，便使这种人生态度、心灵境界，这种与宇宙合一的精神体验比庄子更深刻也更突出。在审美表现上，禅以韵味胜，精巧胜。

庄禅的相通处是主要的，这表现了中国思想在吸取了外来许多东西之后，不但没有失去而且还进一步丰富发展了自己原有特色。在这意义上，禅宗与儒家精神也大有关系。并且，随着历史推移，禅最终又回到和消失溶解在儒道之中，禅的产生和归宿都依据于儒、道。这大概也就是中国禅与日本禅（由中国传去却突出地发展了，不再回归到儒、道）不同之处吧？！

铃木曾认为，禅之所以只能产生在中国，原因之一是因为中国传统重实践活动，不像印度古代只认精神高贵，不屑劳动操作，僧人必须

由人供养;中国禅宗则强调自食其力,“担水砍柴”,“一日不作,一日不食”(百丈),从事农业生产,过普通的劳动生活。这点当然值得注意。但如果从思想上看,更根本的仍然是中国儒家传统精神的渗入[①]。“天行健”“生生之谓易”与禅的生意就可以有沟通之处。“群籁虽参差,适我莫非新”,王羲之的这句诗在禅宗之前,然而它可以用来说禅,也可以用以说庄和易。庄、禅、易彼此可以相通而一致[②]。当然,话不能说过头,禅毕竟是一种宗教经验,它除了具有空幻感受外,总带有空幻、神秘的成份,这是与易和庄不相同的。易是雄健刚强的运行不息,庄是大自然宏伟本身,都不需空幻、神秘。但这里讲的主要是它们的共同处,而共同处是主要的。总结起来,如果用一句话说,这就是:无论庄、易、禅(或儒、道、禅),中国哲学的趋向和顶峰不是宗教,而是美学。中国哲学思想的道路不是由认识、道德到宗教,而是由它们到审美。“中国哲学所追求的人生最高境界,是审美的而非宗教的。……孔子最高理想是‘吾与点也’,所以他说‘逝者如斯夫,不舍昼夜’,对时间、人生、生命、存在有很大的执着和肯定,不在来世或天堂去追求不朽,不朽(永恒)即在此变易不居的人世中。慷慨成仁易,从容就义难。如果说前者是怀有某种激情的宗教式的殉难,固然也极不易;那末后者那样审美式的视死如归,按中国标准,就是更高一层的境界了”[③]。这种审美境界和审美式的人生态度区别于认识和思辨理性,也区别于事功、道德和实践理性,又不同于脱离感性世界的“绝对精神”(宗教)。

---

① 建立起“规矩”“纪纲”以保障禅林,从组织上渗入了儒家思想,如著名的“百丈清规”。如《禅林宝训笔记》中所记“丛林兴衰,在于礼法”,“纲纪不振,丛林不兴”等等。

② 可见由禅宗而宋儒,有其内在的思想发展线索,宋儒把禅宗宗教神秘领悟的审美感改造为道德伦理性的审美态度。参阅《宋明理学片论》。

③ 拙作《中国美学及其它》,《美学述林》第1期第27页,武汉大学出版社1983。

它即世间而超世间，超感性却不离感性；它到达的制高点是乐观积极并不神秘而与大自然相合一的愉快。这便是孔学、庄子与禅宗相互交通之处。

*　　　*　　　*

由上可见，本文之所以把庄、玄、禅并在一起作一种极为粗糙的轮廓述评，是由于认为它们三者的某些共同点构成了整个中国传统思想一个有深远影响的方面。那么，它们到底给予了后代什么？在中国民族的文化——心理结构上，它们占处怎样的地位？

三十多年来，它们一直是激烈批判的对象。一连串的恶谥不断加在它们身上。庄子是“阿Q精神”“滑头主义”“混世哲学”“宿命主义”“悲观主义”“虚无主义”。玄学是“享乐纵欲腐化生活的遮羞布”，“卑鄙而又虚伪”。禅宗更是“廉价的天堂门票的兜售者”和粗暴独断的主观唯心论、神秘主义、直觉主义，等等。

应该说，这些批判都有相当的道理，特别是从它们的阶级基础和社会作用说，这是不容忽视的消极方面。鲁迅写《起死》的专题小说激烈抨击了庄子，甚至在《阿Q正传》中，鲁迅也没忘记去讽刺那“人生天地间大约本来有时也未免要杀头的”这种庄子式的“泰然”、“超脱”。关于这个方面，因为已经有了不少论著，我于此既无异议，又无新意，不必重复多谈。剩下的问题就是，庄、玄、禅是否只有被抨击、打倒、舍弃的消极方面？它在中国历史上是否仅仅起了这方面的作用？也有人认为不是，并引列宁的话说，它们是哲学史上不结果实的花朵，意思是说其中还有可以吸取的东西。但是，这些东西到底是什么？却没有人作进一步的具体说明。

与讲修、齐、治、平的儒家不同，庄、禅基本上不是社会政治哲学，它们是某种人格——心灵哲学。从而它们带给人们的虚无、消极、被动、苟安等等麻醉欺骗作用，是直接诉之于心理结构和个体行为方式本身。而这，又主要通过士大夫知识分子的思想、行为和

心理状态而弥漫和影响整个社会。下层劳动农民大抵与庄、禅并无多少真正的缘分。尽管禅在开宗时曾以能在下层传教而有名。但它远不像日本的禅宗通过茶道、花道等形式深入到一般社会生活之中。庄禅基本上只是作为士大夫知识分子的生活、意识的某个方面、某种情趣而存留发展着，所以它们对中国民族的文化——心理结构的坏的和好的作用和影响都远不及儒家，而只是作为儒家的某种对立的补充，通过知识层而在文化领域内(例如文学艺术领域)留下较突出的印痕。如果从这个领域和角度看，这种印痕却并不都是消极的。的确有消极的一面，例如它使士大夫麻醉在逃避现实的"超脱"中而失去奋争的勇气和意态，这确乎至今对知识分子也还有坏的影响。不过另一方面，由于对人生采取超脱的审美态度，由于对恶劣环境和政治采取不合作的傲世态度，由于重视直观、感受、亲身体悟，等等，它们又常常使艺术大放光彩，使艺术家创作出许多或奇拙或优美或气势磅礴或意韵深永而名垂千古的作品来。至于禅之所以为现代西方某些学者所注意和研究，则在于它在帮助人们反对高度异化的现代资本主义社会生活(如机械化、抽象化、标准化等等)，摆脱人成为资本、商品的奴隶以及科技工艺的知性奴隶和消费色情等感性奴隶，使个体自我获得启悟、不被淹没等方面，能有一定启发的缘故。

庄玄禅正是在这个一定意义上可以陶冶、培育和丰富人的精神世界和心灵境界。它可以教人们去忘怀得失，摆脱利害，超越种种庸俗无聊的现实计较和生活束缚，或高举远慕，或怡然自适，与活泼流动盎然生意的大自然打成一片，从中获得生活的力量和生命的意趣。它可以替代宗教来作为心灵创伤、生活苦难的某种慰安和抚慰。这也就是中国历代士大夫知识分子在巨大失败或不幸之后并不真正毁灭自己或走进宗教，而更多是保全生命、坚持节操却隐逸遁世以山水自娱、洁身自好的道理。

另一今天更应注意的是以庄禅为范例的直观思维方式。庄子是哲学,但它较少运用逻辑论证或形式推理以获取固定的结论。相反,它常用多层形象的类比和寓意,只指示某种真理的方向。禅宗就更是这样了。与讲究分析、注重普遍、偏于抽象的思维方式不同,中国思维更着重于在特殊、具体的直观领悟中去把握真理。庄子与惠施的濠上辩论,前述禅宗的种种机锋,都显示它们讲求的是创造的直观,亦即在感受中领悟到某种宇宙的规律。这种思维认识方式具有审美的特征,它是非概念非逻辑性的启示。例如在科学研究中有时便可以突然感受或领悟到某种普遍形式的客观规律性,如某种简单明洁的自然程序性的突然呈现……,这正是我们今天在美学上要深入探究的"以美启真"的问题。一些著名的物理学家常说,美感似乎在抽象的符号中指引他们;如果要在两种理论——一种更美些,一种则更符合实验——之间进行选择的话,那么他宁愿选择前者,等等,这些说法是值得重视的。它在冲破精确而僵硬的概念抽象,提供活泼的感性启示,使科学思维艺术化,予复杂图景以简洁处理,或直观地把握住某种尚非概念语言所可传达的意蕴,等等,都是值得研究的。禅的激烈机锋在打断钻牛角的逻辑束缚,否定认识和知识的任何固定化等方面,更有启发、震醒作用,使人们在某种似乎是逻辑悖论或从一般知识或科学看来是荒谬和不可能的地方,注意有某种重要的真实性或可能性。而所有这些,又与中国从孔学开始重视心理整体(如情感原则),而不把思维仅当作推理机器的基本精神,是一脉相通的,即不只是依靠逻辑而是依靠整个心灵的各种功能去认识、发现、把握世界,其中特别重视个体性的体验与领悟(这与每个个体的先天素质后天经验各不相同又有关系)。我以为这在今日的思维科学中有重要的借鉴意义。因为这种非分析非归纳的创造直观或形象思维正是人不同于计算机器,是人之所以能作真正科学发现的重要心理方式。

总之，无论庄、禅，都在即使厌弃否定现实世界追求虚无寂灭之中，也依然透出了对人生、生命、自然、感性的情趣和肯定，并表现出直观领悟高于推理思维的特征。也许，这就是中国传统不同于西方（无论是希伯来的割裂灵肉，希腊的对立感性与理性）的重要之处？也许，在剔除了其中的糟粕之后，这就是中华民族将以它富有生命力的健康精神和聪明敏锐的优秀头脑踏入世界文化作出自己贡献时，也应该珍惜的一份传统遗产？先别忙于肯定或否定，想想，再想想。

（原载《中国社会科学》，原题《漫述庄禅》，1985年第1期）

宋明理学片论

青年毛泽东说，“吾国宋儒之说与康德同”。这是他1917—1918年读新康德主义者泡尔生(Friedrich Paulson)《伦理学原理》时的批语。有一些论著将朱熹与斯宾诺莎、怀特海、黑格尔相比较，我以为，以朱熹为首要代表的宋明理学[①]（新儒学）在实质意义上更接近康德。因为它的基本特征是，将伦理提高为本体，以重建人的哲学。

三十年来许多哲学史论著喜欢把宋明理学公式化地分割为宇宙观、认识论、社会政治思想几大块论述，反而掩盖了上述基本特点。如果从宋明理学的发展行程和整体结构来看，无论是“格物致知”或“知行合一”的认识论，无论是“无极”“太极”“理”“气”等宇宙

---

① 黄宗羲《明儒学案·凡例》：“尝谓有明文章事功皆不及前代，独于理学，前代所不及也……”，可见“理学”一词可包心学理学二者。

观世界观，实际上都只是服务于建立这个伦理主体(ethical subjectivity)，并把它提到“与天地参”的超道德(trans - moral)的本体地位。

一 由宇宙论到伦理学

宋明理学在其整体行程中，大致可分为奠基时期、成熟时期和瓦解时期。张载、朱熹、王阳明三位著名人物恰好是三个时期的关键代表。

陈寅恪曾认为，在政治体制、生活行为以及日常观念等许多基本方面，即使释、道两教极盛，也未能取代儒家的主导地位和支配作用，① 但在意识形态特别是哲学理论上，释、道(特别是释)却风靡数百年。儒学传统中没有像佛学那么细密严谨的思辨理论体系。自南朝到韩愈，儒学反佛多从社会效用、现实利害立论，进行外在的批判，真能入室操戈，吸收改造释道哲理，进行内在批判的，则要等到宋明理学了。宋明理学的这种吸收、改造和批判主要表现在：它以释道的宇宙论、认识论的理论成果为领域和材料，再建孔孟传统。

“佛法以有生为空幻，故忘身以济物；道法以吾我为真实，故服饵以养生”②。释道(佛老)二教一般以个体的生死心身为论证要点，来展开理论的体系构造。佛教为宣扬教义，论证四大皆空，万般俱幻，大讲宇宙论、世界观和认识论，出现了各种精巧完整的思辨哲学，如唯识(印度)、华严和禅宗(中国)。道教比较简单，但因为要讲炼丹、长生、静坐，也必须讲宇宙理论和世界图式。释道两

---

① 参看《金明馆丛稿二编·冯友兰中国哲学史下册审查报告》。

② 《广弘明集卷八·道安二教论》。

教的这两大特点(个体修炼和讲求宇宙论认识论)正是宋明理学借以构造其伦理哲学的基本资料。

周敦颐一向被尊为“宋儒之首”①,他的《太极图说》中就明显保留着道教宇宙观的模式;但重要的是,他从这种宇宙论中引出了“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉”的结论。他的《通书》也强调提出“诚”这个儒学范畴来作为中心概念。这些都显示他开始把儒家的现实伦常要求与道教的宇宙图式连结起来,企图为宇宙论过渡到伦理学(人世规范)搭上第一座桥梁。其中他提出“无欲”“主静”“思曰睿”等等,包含着认识论(“思”)方法论(“主静”)的各个因素,开始具有由本体论(自然本体)→宇宙论(世界图式)→人性论→认识论→伦理学(回到本体论);亦即“寂然不动”(无极、本体)→“感而遂通”(阴阳五行、太极)→“思”(认识)→“纯然至善”(伦理)这样一种体系结构的内在程序。王夫之说,“宋自周子出而始发明圣道之所由,一出于太极阴阳人道生化之终始”②。这很好地点明了正是由宇宙观到伦理学这种理论的逻辑结构,才是使周敦颐被尊为宋明理学开山祖的道理所在。

邵雍比周敦颐更明白地表现为宇宙时空图式论者。同样值得注意的是,他提出“以物观物,性也;以我观物,情也。性公而明,情偏而暗”③。“夫所以谓之观物者,非以目观之也,非观之以目而观之以心也,非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理焉……”④。这就是要求以“天下之物”所具的“理”与人的“心”“性”联系统一起来,化为一体,而与“我”“情”“目”等感性一方相对

---

① 这其实是朱熹抬出来以建立“道统”的结果,并不真正符合历史和思想史的真实。关于宋代理学的形成逻辑应有新的叙述和解释,非本文所及。

② 《张子正蒙注·序论》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物内篇》。

立。这使他那数学图像的宇宙论也终于落实到伦理心性。

然而，周、邵都不过是开端发引，真正为宋明理学奠定基础的，是提出"心统性情"、"天理人欲"、"天地之性"与"气质之性"、"德性所知"与"见闻之知"和《西铭》这些宋明理学基本命题和基本原则的张载。张载《正蒙》一书尽管由弟子编定，但其以《太和篇》始以《乾称篇》终的外在序列（由"太和""参两""天道""神化"经"动物""诚明""大心"而达到《乾称〔西铭〕》），在表现宋明理学从宇宙论到伦理学的体系结构上，具有非常鲜明的代表意义。

范文澜说，"宋学以周易来代替佛教的哲学"[1]。"周茂叔谓一部法华经只消一个艮卦可了。"[2] 从周、邵到张载到程、朱，之所以都抬出周易，正是因为，佛教既然讨论现实世界的真幻、动静、有无，人们认识的可能、必要、真妄，要与之对抗或论辩，便也得谈论这些问题，在这方面，传统儒学经典中可资凭据的，也大概只有《周易》了。充满了先秦理性精神[3] 的《周易》，正好作为对抗认存在为空幻、否定感性现实世界、追求寂灭或长生的佛老理论的哲学批判武器。也正是由于需要肯定现实生活中的封建世间秩序，就必需肯定这个感性现实世界的自身，从而必须肯定和讨论这个世界的实在性及其存在的合理性、必然性。程、朱、陆、王这些唯心主义理学家，与佛教哲学确有不同，他们从不否认而是经常肯定人的感性生存、人的感性环境和对象（亦即现实世界）的存在及其价值。而作为首先在哲学理论上公开、直接批判释老，为理学创榛辟莽奠基开路的张载，以唯物论的气一元论的宇宙观来与释老相周旋和抗衡，就应该说是非常自然的事情。张载的唯物论是自觉地与佛

① 《范文澜历史论文选集》第325页。人民出版社，1979。

② 《二程集·河南程氏外书卷10》，第408页，中华书局，1981。

③ 参见拙作《美的历程》第3章。

老相对抗的哲学。张载以"气"为本体,解说了宇宙万物的自然形成、万千变化、动静聚散、生死存亡……,驳斥了从原始迷信(鬼神)到释道理论的各种唯心主义。"知太虚即气则无无"。"知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二。顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深于易者也"①。张载以充满了运动、变化、发展、对立诸辩证观念的气一元论,在宇宙观上广泛论列了一系列现象和问题,以与主张"万物幻化""有生于无"的释老唯心论相对立。它闪烁着生气勃勃的力量和颇为博大的气魄。这方面时下哲学史谈得较多,这里就不多赘。

我以为更值得注意的是,宇宙论在张载以及在整个宋明理学中,都不过是为了开个头。包括宋、明、清历代编纂的《近思录集注》《性理大全》《性理精义》,一开头总要大讲一通理、气、无极、太极之类的宇宙观;然而,这仍然是一种前奏。前奏是为了引出主题,主题则是重建以人的伦常秩序为本体轴心的孔孟之道。张载和整个宋明理学都用宇宙论(不管这宇宙论是唯物论的如张载还是唯心论的如二程,这一点并不十分重要)武装自己,是为了建立适合后期封建社会伦常秩序的人性论(这才是最主要的问题)。从而都是要从"天"(宇宙)而"人"(伦理),使"天""人"相接而合一。"天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教","大学之道在明明德,在新(或亲)民,在止于至善",《中庸》《大学》之所以比《周易》更是宋明理学的根本经典,人性理论在搁置、淡漠了千年之后,之所以又重新掀起可与先秦相媲美的炽烈讨论,都说明人性是联结、沟通"天""人"的枢纽,是从宇宙论到伦理学的关键。不是宇宙观、认识论而是人性论才是宋明理学的体系核心。所以,同样讲"天人之际",宋明理学并不同于董仲舒和汉儒。董仲舒的"天人感应"是具

① 《正蒙·太和篇》。

有反馈功能的机体系统论(详见《秦汉思想简议》),宋明理学的"天人合一"则是"心性之学"。前者是真正的宇宙论,后者并不是。在前者,伦理学从属于宇宙论,后者刚好相反,宇宙论从属伦理学。宋儒通过"心性之学",上连天道,下接伦常,以反击释老,指出释氏追求寂灭,老氏企求长生,都违反了"人性"和"天道"。

"释氏有出家出世之说,……既道出世,除是不戴皇天,不履后土始得,然却又渴饮而饥食,戴天而履地"①。既要追求空寂,又不能舍弃血肉之躯;既以为一切皆空,又仍须穿衣吃饭,仍要维持包括自身(身体、生命)和环境(自然、人世)在内的感性世界的物质性的存在,这不是矛盾吗?宋儒的"心性之学"实行的本是这种常识批判,但正因为宋儒把这种世俗的常识批判与宇宙论直接联系起来,这就使批判上升到超常识的"天人之际"的高度。这就是说,既然人都要吃饭穿衣、"戴天履地",那就得在理论上也承认和肯定"天"与"人"作为感性物质存在的实在性和合理性,承认和肯定这种存在确实处在不断的运动、变化和生灭之中(宇宙论)。同时,人的穿衣吃饭"戴天履地"总具有一定的目的,遵循一定的规范和秩序,因之在理论上也就得努力去寻找、探求、论证这种普遍必然的规范、秩序和目的(认识论)。这即是要求在有限的、感性的、现实的(也是世俗的、常识的)伦常物理中,去寻求和论证超越这有限、感性、现象的无限、理性和本体。因为在理学家们看来,正是这种规律、秩序和目的作为本体,支配着和主宰着自然和人们的感性现实世界。这样,也就逐渐地把规律、程序、目的从物质世界中抽象出来当作主宰、支配、统治后者的东西了。这种思辨行程,在中西哲学史上并不罕见,张载及宋明理学这里的特点在于,由于他们理论的实质轴心是人性论,就把这问题更加凸现了出来:即是说,他

① 《河南程氏遗书》卷18。

们有意识地把特定社会的既定秩序、规范、法则(后期封建制度)当成了统治宇宙的无上法则。

"海水凝则动,浮则沤;然冰之才,沤之性,其存其亡,海不得而与焉","生有先后,所以为天序,小大高下相并而相形焉,是谓天秩。天之生物也有序,物之既形也有秩,知序然后终正,知秩而后礼行"①。在这里,"秩"、"序"、"性"开始与物质("海""生""小大高下"……)相分离,并成为更重要、更根本、更具有决定意义而必须"知"的东西。在张载那里,"气"作为物质存在范畴与其中所蕴涵着规律、秩序的另重含义,在论及自然事物上尚未明显分化,物质性与规律性浑然一体可以不分②,但一涉及人性便不同了:

"尽性,然后知生无所得则死无所丧"③,"知死之不亡者可以言性矣"。④ 在张载看来,人的生死乃"气"的聚散,人死气散。而"性"却不然,"性"虽是"人"的性,却可以超越人的生死、气的聚散而具有永恒的存在或价值。这种超越特殊的、有限的、感性现实的"性"便是宇宙万物的普遍规律。正是从这里,张载首先提出"天地之性"与"气质之性"的区分,成为宋明理学的一个根本课题。"天地之性"是与天地同体共性的普遍必然的永恒秩序、规律,"气质之性"则是与有限、特殊的感性相关的各种欲求、功能。人性就由这两种来源、作用、性质迥然不同的"性"所组成。前者存在于后者中,却又是后者的主宰、支配、统治者。并且,只有这样,人才是真正的人,而不是动物。因为只有这样,个体才能超越自身的有限感性的物质存在而推己及人来"老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之

① 《正蒙·动物篇》。

② 尽管有时用"神"来指"气"的作用而有了区别,如"散殊而可象为气,清近而不可象为神","天之不测谓神"等等,但并未充分展开。

③ 《正蒙·诚明篇》。

④ 《正蒙·太和篇》。

幼”，来“民吾同胞，物吾与也”，来与天地合德，与万物同体，而达到“不朽”的形上本体。所以说，“性者，万物之一源，非有我之得私也”。“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉”①。可见，重要的是，要在感性的、经验的“气质之性”中去寻找理性的、先验的“天地之性”。因为那才是“天命”、“天理”。前者不过是与“人欲”有关的“气质”：“故思知人不可不知天，尽其性然后能至于命。”“湛一，气之本；攻取，气之欲；口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。”② 张载要求“顺性命之理”即“穷天理”，而不要“灭理穷欲”：“不以嗜欲累其心，不以小害大，末丧本焉尔”③，即要求“灭人欲”。

与康德由先验知性范畴主宰经验感性材料相比较，形式结构相仿，内容实质相反。宋明理学是由先验的“天理”、“天地之性”主宰经验的“人欲”、“气质之性”以完成伦理行为。前者（康德）是外向的认识论，要求尽可能提供感性经验，以形成普遍必然性的科学知识；后者（宋明理学）是内向的伦理学，要求尽可能去掉感性欲求，以履行那“普遍必然”的伦理行为。前者的先验范畴（因果等等）来自当时数学和自然科学（牛顿物理学）；后者的先验规范（理、道等等）来自当时社会的秩序制度（传统法规）；前者把认识论和伦理学截然两分，要求互不干涉，保持了各自的独立价值；后者却将二者混在一起，于是纠缠不清，实际上认识论在宋明理学中完全屈从于伦理学。

所以，把张载说的“见闻之知”与“德性所知”当作感性认识与理性认识，不是误解，便属夸张。因为“见闻之知”固然是来自经验

---

① 《正蒙·诚明篇》。

② 同上。

③ 同上。

的感性认识，而"德性所知"却是不但"不萌于见闻"，而且常常需要摆脱"见闻"[①]，甚至不需要"见闻"[②]，它是一种非理知的"大心"。"德性所知"的"知"实际上并非对外物、对世界的理知认识，而是一种"其视天下无一物非我"[③]的"天人合一"的属伦理又超伦理的精神境界，而一切"见闻之知"以至"穷神知化"，都不过是为了"身而体道"，为了使作为主体的"人"通过伦理学（而不是认识论）与"天"同一，达到这种属伦理又超伦理超道德的本体世界。张载的《西铭》就是提出这样一种最高境界而成为理学家称道不置的根本纲领。

从历史上看，关、洛同时而并称，但从理论逻辑看，和张载比，二程不过"百尺竿头、更进一步"，在张载的基础上，把宋明理学的基础略事摆正而已。张载的学说中，关于自然"气化"的种种议论探讨还相当之驳杂繁多，从而以《西铭》为特征的伦理学本体论在一定程度上被覆盖和遮掩，二程（特别是小程）的作用和地位就在尽量去掉这重遮掩，使这个伦理本体更为清楚明确地突出起来。于是张载那些有关外在事物、客观世界和现实社会的种种科学性的极力描述、认真探讨，就被指责为"有苦心极力之象，而无宽裕温和之气"[④]，"有迫切气象，无宽舒之气"[⑤]了。由张载到二程，要求确定并直接追求这个伦理本体（大程要求由心灵直接、迅速去领会；小程要求通过对事物的"理"的认识积累去把握），成了理论发展中必然出现的另一个环节。所以，"吾学虽有所受，天理二字却

---

① "由象知心，徇象丧心。知象者心；存象之心，亦象而已，谓之心可乎？"（《正蒙·大心篇》）

② "不知不识，顺帝之则，有思虑知识，则丧其天矣"。（《正蒙·诚明篇》）

③ 《正蒙·大心篇》。

④ 《伊川答横渠书》，引自《宋元学案》卷18。

⑤ 《河南程氏遗书》卷18。

是自家拈出来"[①]。"天理云者，……不为尧存，不为桀亡，……更怎生说得存亡加减；是它元无少欠，百理具备"[②]；"凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理"[③]……，从这里再到朱熹，便"理"高于"气"，从而很自然地把张载引其端的"天理""人欲"之分，"天地之性"与"气质之性"、"德性所知"与"见闻之知"之别，以及道、气、形上、形下，作了理论上更能自圆其说、贯彻到底的系统区分。所谓永恒、无限、普遍、必然的"理"取代了物质性更多的"气"，成为不增不减无所欠缺的本体存在。"天"——"命"——"性"——"心"统统由"理"贯串起来："性即是理"；"在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也"[④]。新儒学叫"理学"，很有道理。

然而，也正是由于强调"理"贬抑"气"，"天"变成了"天理"或"理"，规律在思辨中脱离物质载体，便日益丧失其本来具有的现实的丰富性，变为抽象干枯的教条框架。在张载那里还描绘得颇为壮观的形形色色的世界图画和辩证景色，到二程这里便一齐褪色。撇开对人世、自然、事物的客观描述研究，剩下的当然只能是对那个简化、单一化了的"理"的枯燥空洞的说教论证，尽管理论的逻辑性和系统性似乎更为清晰明白。朱熹是由于吸收了张载以及周敦颐等人的思想，才使他的体系不像二程那样单薄。

认识论也如此。由于不再注意"气"的现象丰富性多样性，"穷理"便日益狭隘为对那个普遍必然的"理"的把握或领悟。"穷理、尽性、至命，只是一事"[⑤]。所有的格物、致知、穷理，所有对事事物物的理解体会，都只是为了达到对那个伦理本体的大彻大悟。而

---

① 《宋元学案》卷24引。
② 《河南程氏遗书》卷2上。
③ 同上，卷15。
④ 同上，卷18。
⑤ 《河南程氏遗书》卷18。

这种彻悟也就正是“行”——伦理行为。伦理本体通过“理”包笼了一切，压倒、替代和取消了人们对客观世界进行科学认识的要求、努力和意向。

一个重要的问题是，在北宋，中国科技正达到它空前的发展水平，对事物的认识一般都进入对规律的寻求阶段，宋人重“理”，几乎是一大特色，无论对哲学、政治、诗歌、艺术以及自然事物都如此。苏轼说：“至于山石竹木，水波烟云，虽无常形，而有常理”①。足见追求“无常形”现象之后的“常理”，已是当时一种共同的思潮倾向②。所以，理学家中并不缺乏科学倾向（如程颐关于气温与韭菜的著名议论，如朱熹对许多自然现象的解释等等），特别是张载的体系内容，朱熹的强调“格物致知”，也如此。但是，有那么多科学材料和内容的宇宙论和科学观点没有向实证的自然科学方向开展，却反而浓缩为内向的伦理心性之学。这究竟是什么原因？宋明理学由宇宙论转向为伦理学的这种逻辑结构的现实历史依据何在？这是一个很值得研究的问题。本文没法回答这个问题。但至少从表面看，这大概与北宋中期以来相当紧张的内忧外患和政治斗争（如变法斗争的严重性、持续性、反复性）密切相关，社会课题和民生凋敝在当时思想家头脑中占据了压倒一切的首要位置。中国古代从氏族社会持续起作用的传统，是建立在血缘纽带之上的温情脉脉的原始人道遗风，它主要保存在以“仁学”为标记的孔孟之道中。不同于六朝门阀士族统治以人身依附为特征的前期封建制，从中唐起的后期封建社会，更多的人取得了某些独立的经济、

---

① 《苏东坡集》前集卷31。

② 参阅金春峰：《概论理学的思潮、人物、学派及其演变和终结》，《求索》1983年第3期。我一直以为，欧阳修是开北宋这种一代风气（文风、学风、思想之风）的首领人物，可惜注意研究得太少。

社会地位，从而便一方面使这个传统可以具有较广泛的适用对象，使个体人格具有更为自觉的主体力量和价值。另方面，一个以广泛世俗地主阶级为基础的宝塔式的皇权政治结构，比前期封建制（有更多的外在经济、社会制约如门阀等级等），要求为整个社会和个体坚实树立起“三纲五常”“明人伦之本”的统治秩序，也更为迫切和重要[①]。所以，在意识形态上，从韩愈的“博爱之谓仁”，“君则出令者也……民者，出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上者也”，到张载的“爱必兼爱，成不独成”，“封建井田而不肉刑，犹能教养而不能使”[②]，这两个方面的观念和理论都应运而生。宋明理学通过宇宙论认识论的哲理高度来论证的，其实也正是这两个方面。所以它一方面要求尽可能广泛地博地主阶级之爱，另方面要求尽可能严伦常等级之分，并把它们都作为内在心理法规。重血缘、崇宗法、讲情感、立主体，要求推己及人，尊老抚幼，确定名分、尊卑、等级，使人们在宗法血缘和与之相适应的伦理化的心理情感中冲淡政治、经济的不平等的和受剥削压迫的苦痛，从而维护后期封建制度永世长存。

要研究宋明理学这个在历史上起了长久影响的理论形态，我以为应该首先确定它的整体特征、内在结构、发展程序、历史基础，这比用某些僵化的公式把它们宰割为块块条条，将是更有意义的事情。

---

① 所以值得注意的是，在汉代，“孝”被置于首位，宋明以来，“忠”（忠君）比“孝”更为突出，这正是由于适应后期封建制的原故。

② 张载：《经学理窟·月令统》。

二　理性本体的建立及其矛盾

如果说，张载由宇宙论始以伦理学终的理论行程只是某种半自觉的成果；那么，朱熹由宇宙论始的理论体系则相反，它是异常自觉地以构建伦理学为目标，并以之为轴心而转动的。张是由外而内，朱是由内而外。尽管从表面看，朱熹似乎是以"理"("太极")贯万物而自我实现，并且围绕着"理——气"问题，多方面和多层次地论证了一系列哲学中心范畴如形上形下、道器、动静、无极太极等等，真可说是"至广大""尽精微"，包罗万象，逻辑谨严，[1] 因之有人比之于黑格尔。但我以为，尽管如此，也不必为这种繁博宏富的体系外观所迷惑，更重要的是要抓住要点。这个要点就是，朱熹庞大体系的根本核心在于建立这样一个观念公式：

"应当"(人世伦常)＝必然(宇宙规律)。

朱熹包罗万象的"理"世界是为这个公式而设：万事万物之所以然("必然")当即人们所必需("应当")崇奉、遵循、服从的规律、法则、秩序，即"天理"是也。尽管与万物同存，"理"在逻辑上先于、高于、超越于万事万物的现象世界，是它构成了万事万物的本体存在。"未有天地之先，毕竟是先有此理"[2]。"宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖此理之流行，无所适而不

---

① 参阅陈荣捷《朱学论集》(台湾学生书局，1982)，其中某些论文有比较具体细致的解释。例如其中指出，朱熹不满程颐讲《易传》，认为乃虚理(即不联系具体人事)，编《近思录》时本不想要卷首的"道体"，等等。我以为，这都可说明，所谓宇宙观只是表面架式，实质是在伦理学。所以与黑格尔根本不同。

② 《朱子语类》卷1。

在。"[①] "性即理也，在心唤做性，在事唤做理"[②] ……。这个超越天、地、人、物、事而主宰之的"理"("必然")也就正是人世伦常的"应当"：两者既相等同又可以互换。"天理流行，触处皆是：暑往寒来，川流山峙，父子有亲，君臣有义之类，无非这理。"[③] "事事物物皆有个极，是道理之极至，蒋元进曰，如君之仁，臣之敬，便是极。曰，此是一事一物之极，总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。"[④] 可见，这个宇宙本体的"理——太极"是社会性的，是伦理学的，"只是个表德"。它对个体来说，也就是必须遵循、服从、执行的"绝对命令"：

> 命犹令也，性即理也，天以阴阳五行，化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。[⑤] 人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形。甚不同者，独于人其间得形气之正而能有以全其性。[⑥]

"天命"("理")就是"性"，这是张载讲的"天地之性"，亦即"天命之性"、"义理之性"，是对个体来说的先验的必然要求和规范。人之异于物者，在于人有异于物的"形气之正"得以贯彻履行这种"义理之性"，从而"全其性"。宇宙论落实到人性论："理"世界落实到"性"、"命"。这就是说，人世的伦常道德、行为规范来自"绝对命

---

① 《朱子文集》卷70。
② 《近思录集注》卷1。
③ 《朱子语类》卷40。
④ 同上，卷94。
⑤ 《四书集注·中庸注》卷1。
⑥ 《四书集注·孟子离娄下》。

令”,来自“天理”,而与功利、幸福、感性快乐无关。人见小孩坠井去救援,不是为了要功,不是为了图誉,而是必须(“应当”)如此去做,是超感性、超经验的先验理性的绝对命令,人不可以违反它。“绝对命令”的力量、伦常道德的崇高,也正是与个体经验的快乐、幸福、利益相对峙相冲突中才显示出来,显示它确乎是远远超越于一切经验现象世界的无比强大的理性本体。正是朱熹,把体用、中和、性情、静动、未发已发等等作了明晰的区划,具有鲜明的二元体系特色而极大地突出了理性本体的主宰、统帅、命令、决定作用。其实,整个宋明理学要讲的就是这个问题。宋明理学强调“义利之异”,强调“穷天理,灭人欲”,强调“饿死事小,失节事大”,都是为了突出这一点。直到黄宗羲、王夫之这些十七世纪进步思想家们那里,反对“坐在利欲胶漆盆中”[①],认为“君子小人之大辨,人禽之异,义利而已矣”[②],等等,都仍然是上述理学基本精神的伸延。所谓“义利之分”乃“人禽之异”,把人伦、理性(“义”=“人”)与感性欲求(“利”=“禽”)来源不同、本质歧异的这一特点讲得最突出了。

朱熹“理世界”中的所谓“理一分殊”,其实质也是为了说明上述道德行为具有如法规似的普遍性,论证人们的特定现实物质内容的经验的伦理行为,却具有与先验理性同体并在的性格,因而普遍适用和有效。即是说,这种适用和有效不是由经验事实来证实和保障,而是因为它们出自同一个先验理性(“天理”):“万物皆有此理,理皆同出一源。但所居之位不同,则其理之用不一。如为君须仁,为臣须敬,为子须孝,为父须慈。物物各具此理。而物物各异其用,然莫非一理之流行也”[③]。“理一分殊”如“月照万川”,“如

① 黄宗羲引顾宪成批何心隐语,见《明儒学案》卷32。

② 王夫之《读通鉴论卷18·宣帝》。

③ 《朱子语类》卷18。

月在天，只一而已，及散在万川，则随处可见”，这与其说是在讲有关宇宙自然的共相具相，不如说是在为了证实伦理道德的普遍立法，然而也正是把这种立法高扬到本体论宇宙论的高度来论证的。

宋明理学强调在实践行动中而不是在思辨中来实现这个普遍规律（“理”）。这种实现又必须是高度自觉的，即具有自我意识的。在某种意义上，它是在追求伦理学上的“自律”，而反对“他律”。即把“绝对命令”当作自我完成的主动欲求，而不是外在的神意指令，当然更不是外在的物质功利、幸福了。朱熹要求“知”先于“行”，反对伦理行为的盲目性、自发性，都是为建立这种“自律”而要求自觉意识：“义理不明如何践履”，“若讲得道理明时，自是事亲不得不孝，事兄不得不悌，交朋友不得不信”[①]。“不得不”是必须履行、无价钱可讲的“绝对命令”（“天理”），“讲得道理明时”是对这一“绝对命令”“天理”的自觉意识。“格物”、“致知”、“穷理”，是为了达到这种意识的认识论。“格物是物物上穷其至理，致知是吾心无所不知。格物是零细说，致知是全体说”[②]。也正如程颐所说，之所以要求“今日格一物、明日又格一物”，是为了积累以达到“一旦豁然贯通”，即了悟到伦理本体而贯彻在自己的行为中，这也就是“自明诚”。

也因为强调“自律”，所以理学注重所谓“慎独”，注重“一念之发是否率性”，要求自己不受外在环境、利益、观念、因素所影响和支配。

只有做到了上述这些，才能建立起张载《西铭》中所提出的那样一个“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”，“存吾顺事，殁吾宁也”，与天地合德与万物同体的伦理学的主体性，而这种主体性实

① 《朱子语类》卷9。

② 《朱子语类》卷15。

际上是超越了现实道德要求，达到了存在的本体高度。所以宋明理学是一种伦理学主体性的本体论。这种本体论要求在平凡中见伟大，"极高明而道中庸"，在普通日常生活实践中展现出道德律令的普遍必然和崇高地位。它比起以个人为本位，一味追求空寂或长生的释老的认识论宇宙论来说，明显地具有高屋建瓴压倒它们的优越气势。

伦理本体，非功利的绝对命令，立法普遍性和意志自律，以朱熹为代表的理学确实在理论类型上有近乎康德处。

但是，与康德有一个根本差异。除了时代阶级背景不同（一是中世纪封建阶级，一是进入近代的资产阶级），从而有理论实质上的差异（如宋明理学缺少康德"自由""人是目的"的明确规定）外，还有一个非常有趣的不同。这个不同，冯友兰曾点出过。他说，康德只讲"义"，理学还讲"仁"[①]。康德把理性与认识、本体与现象作了截然分割，实践理性（伦理行为）只是一种"绝对命令"和"义务"，与任何现象世界的情感、观念以及因果、时空均毫不相干，这样就比较彻底地保证了它那超经验的本体地位。中国的实践理性则不然，它素来不去割断本体与现象，而是从现象中求本体，即世间而超世间，它一向强调"天人合一，万物同体"；"体用一源""显微无间"。康德的"绝对命令"是不可解释、无所由来（否则即坠入因果律的现象界了）的先验的纯粹形式，理学的"天命之谓性"（"理"）却是与人的感性存在、心理情感息息相通的。它不止是纯形式，而有其诉诸社会心理的依据和基础。继承孔孟传统，宋明理学把"义务"、"绝对命令"明确建筑在某种具有社会情感内容的"仁"或"恻隐之心"上。如果说，康德仍然不脱开西方从古至今的原罪思想传统，认为人性恶；那么，宋明理学则承接孔孟传统，强调人性善，贯

① 见冯友兰《新原人》第6章。

彻着“汝安则为之”(孔)、“恻隐之心，人皆有之”(孟)的心理学与伦理学交溶的基本原则。把本来说得极高、极大的“天命人性”、道德法则、伦常秩序，最终又归结到充满感性血肉的心理情感的依据上，这也就使其为印证伦理本体而设定的整个宇宙论、世界观，也带有人情化、生命化的意味。对“仁”、“恻隐之心”的极大肯定与对整个感性自然的生长发展的肯定，是类比地联系在一起的。因之在宋明理学中，感性的自然界与理性的伦常的本体界不但没有分割，反而彼此渗透吻合一致了。“天”和“人”在这里都不只具有理性的一面，而且具有情感的一面。程门高足谢良佐用“桃仁”“杏仁”(果核喻生长意)来解释“仁”，周敦颐庭前草不除以见天意，被理学家传为佳话。“万物静观皆自得，四时佳兴与人同”；“等闲识得春风面，万紫千红总是春”……，是理学家们的著名诗句。这些都是希求在自然世界的生意、春意中显示、体会、比拟人世的伦常法规，这也就是宋明理学的一个重大特征，也是宋明理学之所以把《周易》与《中庸》同尊共奉的原故。同时这又是吸取了庄子、禅宗的某种成果。所以尽管理学家都声称尊奉孔孟，但实际上他们既赋予孔子“吾与点也”以新的形上解释，也超出了孟子的道德人格的主体性，而将它哲学地“圣”化了[①]。宋明理学家经常爱讲“孔颜乐处”，把它看作人生最高境界，其实也就是指这种不怕艰苦而充满生意，属伦理又超伦理、准审美又超审美的目的论的精神境界。康德的目的论是“自然向人生成”，在某种意义上仍可说是客观目的论，主观合目的性只是审美世界；宋明理学则以这种“天人合一，万物同体”的主观目的论来标志人所能达到超伦理的本体境界，这被看作是人的最高存在。这个本体境界，在外表形式上，确乎与物

① “问浩然之气，曰：这个孟子本说得来粗，……只似个粗豪之气，……但非世俗所谓粗豪者耳。”(《朱子语类》)卷52)

我两忘而非功利的审美快乐和美学心境是相似和接近的。

然而，也正因为如此，给理学特别是朱熹的哲学体系带来了巨大矛盾。由于本体界与现象界没有阻隔割裂，本体领域可以渗入情感(如上述的"孔颜乐处")、经验，这样，也就使感性本身取得了重大的地位。再由于对人和世界的感性存在的承认和肯定，在人性论上也就必然承认人的感性欲求和需要。既然"天地之大德曰生"，那么顺应感性自然的生长发展的要求、意向——其中包括感性欲求的自然规律，就不仅不是恶，而且还是善；既然"理"必须依存于"气"而体现，那么天理人欲如何分界也就很难。"恶"并不能具有原罪式的本源的强固地位。"恶"只是对"善"——宇宙和群体的和谐、生意的背离或破坏而已，它与"善"不能是平等的对立地位，而只有从属的次要位置。善恶的本源性的对立既不存在，如何具体区分也就相当艰难。所以朱熹一再说，"天理人欲，几微之间"[①]，"若是饥而欲食，渴而欲饮，则此欲亦岂能无？"[②] "虽是人欲，人欲中亦有天理"，"天理人欲无硬定底界"[③] ……，足见理性本体(天理)与感性现象(人欲)本应无对抗。但是，封建统治阶级的社会要求，使这些理学家们把短暂的特定社会时代的统治秩序行为规范即封建制度的法规，当作普遍必然无所不在的"天理""性命"来压迫扼杀人的感性自然欲求。禁欲主义、封建主义、等级主义，被当作宇宙的"天理"和人的"性命"。"亲亲之杀，尊贤之等，皆天理也"[④]，"所谓天理，复是何物？仁义礼智信岂不是天理？君臣父子兄弟夫妇朋友岂不是天理？"[⑤] 这样，一方面，纯粹理论上肯

---

① 《朱子语类》卷13。

② 《近思录集注》卷5。

③ 《朱子语类》卷13。

④ 《四书集注·中庸注》。

⑤ 《朱子文集》卷59。

定了感性自然的生存发展，并不要求本体与现象世界的分离，另方面实际又要求禁锢、压制甚至否定人的感性自然要求，伦理本体必须与现象世界划清界限。这个重大矛盾，在宋明理学的核心——人性论的“心统性情”的理论中，由潜伏而走向爆发。

也是由张载提出而朱熹集大成的“心统性情”说，把“心”分为“性”与“情”两个方面，“性，心所具之理，而天，又理之所从出也”。“性”是“天理”，来自本体世界，它是所谓“未发”，也称作“道心”。它的具体内容则是“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”等封建伦常规范，是纯粹理性。另方面是“人心”，即“情”，属于“已发”的现象世界，它的具体内容是“恻隐”、“善恶”、“辞让”、“是非”等观念情感、心理状态。它是有感性成份或与感性因素相关的。“性”与“情”的区分实际是“天命之性”与“气质之性”区分的同位推演。正如“理”不离“气”一样，“道心”不离“人心”，却要管辖“人心”。“心”的这种双重性的假设，把理学体系的上述矛盾尖锐化了。

本来，在朱熹早期，“性”是未发，“心”是“已发”，这样“心”与“性”便仍有割裂；“性”不能贯彻、渗透到“心”，成为外在的要求、命令。所以后来朱熹认为“心”应包括“未发”、“已发”即“道心”、“人心”，从而“兼体用、贯幽明、通动静”，把作为“天理”的“性”一直贯穿到不能脱离血肉身躯的“心”中。于是“心”也就只好一分为二（道心与人心），从另方面也可说是合二而一了。总之，理性、感性；社会、自然；本体、现象被一股脑地浓缩和集中在这同一个“心”中：“性者心之理，情者心之动，心者充性情之主”，“心如水，性犹水之静，情则性之流，欲则水之波澜”。“命犹诰敕，性犹职事，情犹设施，心则其人也”[①]，“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。……人心出于形气，道心本于性命，……于人心之中，又

---

① 《朱子语类》卷5。

当识道心……”[①],在朱熹看来,道心人心本一心,但有天理人欲之分。若只讲道心,“将流为释老之学”,因为有形体血气就有人心。人心有善恶,道心无不善,所以必须在人心中讲道心。如果饮食男女出乎“正”,人心可以变道心。道心就在于制限人心,使饮食男女出乎“正”……。可见,这是既求“道心”(性、未发、纯然是天理)管辖、统理、支配、主宰“人心”(情、已发、可走向人欲),又求“道心”与“人心”只是一心,“道心”不能离开“人心”。一方面,“人心”与感性自然需求欲望相连,与血肉之躯的物质存在相连,这是异常危险的,弄不好便变为“过度”的“私意”“私欲”而“人欲横流”,成为恶。另方面,“道心”又仍需依赖这个与物质存在相连的“人心”,才可能存在和发挥作用,如果没有这个物质材料,“道心”、“性”、“命”也都落了空。“性只是理,然无那天气地质,则此理没安顿处”[②],否认了“天气地质”、“人心”、“形气”,也就等同于否定物质世界和感性自然的释家了。因之如何在这两方面取得均衡、稳定即中庸,就成了朱熹和理学所特别着意的地方。“人心唯危,道心唯微,唯精唯一,允执厥中”,所谓十六字真诀也自然成了他们的纲领。理与欲,性与情,道心与人心,伦理与自然,既来自截然不同甚至对立的两个世界(本体世界与现象世界、理性世界与感性世界),却又要求它们一致、交溶甚至同一,这的确是很艰难的。像“仁”这个理学根本范畴,既被认作是“性”、“理”、“道心”,同时又被认为具有自然生长发展等感性因素或内容。包括“天”、“心”等范畴也都如此:既是理性的,又是感性的;既是超自然的,又是自然的;既是先验理性的,又是现实经验的;既是封建道德,又是宇宙秩序……。本体具有了二重性。这样一种矛盾,便蕴藏着对整个理学破坏爆裂的潜在可

① 《朱子语类》卷62。

② 《朱子语类》卷4。

能。这个可能在朱熹的庞大的宇宙论、认识论的体系掩盖下还不突出,“心统性情”、“道心人心”的命题还没有占居整个体系的主导地位,矛盾被淹没在大量有关格物致知、无极太极等等议论中。但只要一到以“心”为本体的明代理学(心学)的新阶段,“心”比“理”更成为体系的中心课题后,这个矛盾便不可避免地呈现出来和不断向前发展,最终造成理学体系在理论上的瓦解。

三 “心”的超越与感性

王阳明是继张载、朱熹之后的宋明理学全程中的关键人物;张建立(理学),朱集大成,王使之瓦解。尽管这并非个人有意如此,但历史的和理论的逻辑程序使之必然。如果说,张的哲学中心范畴(“气”)标志着由宇宙论转向伦理学的逻辑程序和理学起始,朱的中心范畴(“理”)标志着这个理学体系的全面成熟和精巧构造,那么王的中心范畴(“心”)则是潜藏着某种近代趋向的理学末端。他们又各自有其追随拥护者而形成理学中的三种不同倾向或派别。

哲学史家一般都把王阳明的理论追溯到程颢和陆象山,本文同意此说。大程跟他弟弟确有不同,他没去强调“道”(“形而上”)与“阴阳”(“形而下”)的严格区分,相反,他把它们看作一回事。“天只是以生为道,继此道者,即是善也”,他认为水清水浊都是水,水流本身即善,即生,即性,即道。“生之谓性,性即气,气即性,生之谓性”。在他这里,“道”与“阴阳”、“理”与“气”、“性”与“生”、“天命之性”与“气质之性”……等等尚在未严密分化区划的状态中,因之感性自然的存在合理性更为鲜明,伦理的秩序、规范在大程这里也更多地不时闪烁出感性的光辉,不像他弟弟那样,一定要把一个抽象的、先验的、超感性现实的“理”、“道”、“形而上”从感性自然中

分离出来以君临其上。程颢这种感性与理性合一的观念体系，比小程和朱熹在逻辑的分析水平和理论的发展层次上，处在更为简单更为初级的状态[①]。但另方面，它又更多地保存了未被严密逻辑规范弄得干枯抽象的感性直接性的优点和长处，从而反使它似乎更为接近理学家们所追求的"天人合一"的最高境界——那个"孔颜乐处"的目的论的精神境界。

陆象山自觉承接大程，明确反对小程和朱熹。他认为阴阳即道，主张"道""器"一体，反对把一个逻辑的"无极"加在存在的"太极"之上，从而也就反对天理人欲、道心人心的截然分划："天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。……人心为人欲，道心为天理，此说非是。心一也，人安有二心？"[②] 与朱熹"性即理"不同，陆强调的是"心即理"，"心外无理"，"万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理"[③]，"心之体甚大，若能尽我之心，便与天同"[④]。把"心"作为通万物同天地的本体，这个"心"本体比起那纯"理"世界当然客观上具有更多的感性血肉。"心"比"理"更多是感性自然和现实经验的，这样来谈心性，无怪朱熹要说陆是告子了。

陆象山比程颢在理论推演上也前进了一步，对程颢的直观把握方式作了自觉论证和说明：与"心即理"的宇宙观并行的是直觉认识论。既然一切认识、一切格物致知都是为了达到"豁然贯通"，了悟伦理本体，那么何不直接求诸本心，又何必费神劳思，今日一件明日一件地去格外物呢？只要去掉心中的各种弊病，真理的光

① "……明道之性论，于宋儒中最薄弱者也"。（王国维《静安文集·释性》）

② 《陆九渊集》卷34。

③ 同上书。

④ 同上书，卷35。

辉便会自然显露。“顺乎心之自然”,便可以自自然然地实现、履行伦常真理,而与本体合一。“道塞宇宙,非有所隐遁,……在人曰仁义,故仁义者,人之本心也”[1];“收拾精神,自作主宰,万物皆备于我,有何欠阙?当恻隐时自然恻隐,当羞恶时自然羞恶,……”[2]

王阳明则进一步把陆象山的这些论点系统化、周密化、条理化,陆象山不讲“工夫”,于是“道”的“本体”便似乎不可得而求;王阳明强调“工夫”,认为“工夫”即“本体”,这就一面保持了讲求修养持敬的理学本色,同时又论证了“知行合一”的哲学理论:“知”即是“行”,“行”不离“知”,“知是行之始,行是知之成”;“知”在这里就不同于朱熹“格物致知”的客观认识,而完全成为道德意识的纯粹自觉。王阳明最终把这一切集中在“致良知”这个纲领性的口号之上。

> 忠与孝之理,在君亲身上?在自己心上?若在自己心上,亦只是穷此心之理矣。[3] 假而果在于亲之身,则亲没之后,吾心遂无孝之理欤?[4] 人心是天渊,无所不赅,原是一个天,只为私欲障碍,则天之本体失了。如今念念致良知,将此障碍窒塞一齐去尽,则本体已复,便是天渊了。[5] 格物如孟子大人格君心之格,是去其心之不正,以全其本体之正。[6]

作为理学,陆王与程朱同样为了建立伦理学主体性的本体论,

---

① 《陆九渊集》,卷1,与赵监书。
② 同上,卷35。
③ 《传习录》上。
④ 同上书,中。
⑤ 同上书,下。
⑥ 同上书,上。

都要"明天理去人欲";其不同处在于,程朱以"理"为本体,更多地突出了超感性现实的先验规范,陆王以心为本体,更多地与感性血肉相联。于是前述的潜伏在朱熹和理学中的困难和矛盾,到王阳明和心学中便成为主要矛盾了。我曾认为,"王阳明哲学中,'心'被区划为'道心'(天理)'人心'(人欲)[①]。'道心'反对'人心'而又须依赖'人心'才能存在,这当中即已蕴藏着破裂其整个体系的必然矛盾。因为'道心'须通过'人心'的知、意、觉来体现,良知即是顺应自然。这样,知、意、觉则已带有人类肉体心理性质而已不是纯粹的逻辑的理了。从这里,必然发展出'天理即在人欲中','理在气中'的唯物主义"[②]。

这种破裂首先表现为由于强调"道心"与"人心"、"良知"与"灵明"的不可分离,二者便经常混在一起,合为一体,甚至日渐等同。尽管"心"、"良知"、"灵明"在王阳明那里被抽象提升到超越形体物质的先验高度,但它毕竟不同于"理",它总与躯壳、物质相关连。从而理性与感性常常变成了一个东西而紧相纠缠以至不能区别,于是再进一步便由理性统治逐渐变成了感性统治。

> 所谓汝心,却是那能视听言动的,这个便是性,便有天理。[③]
>
> 良知只是个是非之心,是非只是个好恶,只好恶便尽了是非,只是非便尽了万事万变。[④]

---

① 道心人心之分在张载那里就有,在张那里恰好是理学的必然开头,要点在道心的超越性;在王这里则恰好是结尾,要点是它的依存性。当然严密说来,"人心"并不等于"人欲",见上文。

② 《康有为谭嗣同思想研究》第89页,上海人民出版社,1958。着重点原有。

③ 《传习录》上。在这里,心的感性方面视听言动还为理性——"能视听言动的"所统治。

④ 同上书,下。"是非"等同于"好恶",然而"好恶"比"是非"更容易走向感性。

良知是天理之昭明灵觉处。①

只是一个灵明,……我的灵明便是天地鬼神的主宰。离却天地鬼神万物,亦没有我的灵明,如此便是一气流通的。②

能视听言动、知觉、灵明,都或多或少地渗入了感性自然的内容和性质。它们更是心理的,而不是纯粹逻辑的,它们有更多的经验性和更少的先验性。并且更重要的,在理学行程中,这个具有物质性的东西反而逐渐成了"性"、"理"的依据和基础。原来处于主宰、统治、支配地位的逻辑的"理"反而成了"心"、"情"的引申和派生物。于是,由"理"、"性"而"心"倒过来成了由"心"而"理"。而"性"而"情"变而为由"情"而"性"。"充其恻隐之心,至仁不可胜用,这便是穷理工夫。"③ 不是由"仁"(朱学中的"性""理")来决定、支配"恻隐之心"(朱学中的"情"),而是倒过来,"仁"和"穷理"反而不过是"恻隐之心"的推演和扩充了。既然"心"即"理",而"心"又不能脱离血肉之躯的"身",毋宁还需依靠"身"才能存在(《传习录》下:"无心则无身,无身则无心,但指其充塞处言之谓之身,指其主宰处言之谓之心")。"道心"与"人心"既不能分,"心"与"身"又不能分,这样,"理""天理"也就愈益与感性血肉纠缠起来,而日益世俗化了。从宇宙论认识论说,由张载到朱熹到王阳明,是唯物论("气")到客观唯心论("理")到主观唯心论("心"),似乎是每况愈下,日益倒退,时下好些哲学史论著都如此说。但如果从理学全程说,却是从自然到伦理到心理,是理学的成形、烂熟到瓦解,倒正是趋向近代的一种前进运动。

---

① 《传习录》,中。
② 同上书,下。
③ 同上书,上。

王阳明著名的“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”[1]的“四句教”和“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，知之所在便是物”[2]，尽管前者企图把“心”说成超实在超道德（善恶）的本体境界，但比起朱熹的逻辑主义的“理”来，它毕竟更心理主义化。王学集中地把全部问题放在身、心、知、意这种种不能脱离生理血肉之躯的主体精神、意志上，其原意本是直接求心理的伦理化，企图把封建统治秩序直接装在人民的心意之中。然而，结果却恰恰相反，因为这样一来，所谓“良知”作为“善良意志”（good will）或“道德意识”（moral conciousness）反而被染上了感性情感色调。并由王龙溪到王心斋，或以“无念”为宗，强调“任心之自然”即可致良知；或以“乐”为本，强调“乐是心之本体”，“人心本自乐，自将私欲缚，……乐是乐此学，学是学此乐”，都把心学愈益推向感性方向发展。因为所谓“任心之自然”，所谓“乐”，尽管指的并不是官能享受、感性快乐或自然欲求，而仍是某种精神满足、道德境界，但不管怎样，它们或较直接或通过超善恶的本体而与感性相连，日益脱离纯粹的道德律令（天理）。于是“制欲非体仁”之类的说法提法不久便相继出现，王学日益倾向于否认用外在规范来人为地管辖“心”禁锢“欲”的必要，亦即否认用抽象的先验的理性观念来强制心灵的必要。“谓百姓日用即道，……指其不假安排者以示之，闻者爽然”；“天理者，天然自有之理也，才欲安排如何，便是人欲”[3]……，所有这些都是“心即理”的王学原则在日益走向感性化的表现，不是伦理即心理，而逐渐变成心理即伦理，逻辑的规范日益变为心理的需求。“心即

---

① 《传习录》下，详本章第五节。

② 同上书，上。

③ 《明儒学案》卷32。

理"的"理"日益由外在的天理、规范、秩序变成内在的自然、情感甚至欲求了。这也就是朱熹所担心的"专言知觉者……其弊或至于认欲为理者有之矣。"[1] 这样,也就走向或靠近了近代资产阶级的自然人性论:人性就是人的自然情欲、需求、欲望。无论是泰州学派或蕺山学派,总倾向都如此。从王艮讲"爱"、颜山农认为"……只是率性而行,纯任自然,便谓之道……凡儒先见闻道理格式,皆足以障道"[2],到何心隐说"性而味,性而色,性而声,性而安适,性也"[3];刘宗周强调"道心即人心之本心,义理之性即气质之本性"[4],想建立至善无恶的心之本体来摈除一切可能的人欲的思想,但是到他的学生陈乾初那里,就发生了变化,陈说:"人心本无天理,天理正从人欲中见,人欲恰好处,即天理也,向无人欲,则亦并无天理之可言矣";"人欲正当处即是理,无欲又何理乎"[5];等等,似乎和泰州学派殊途同归了。

李卓吾更大讲"童心",不讳"私"、"利":"夫私者,人之心也。人必有私而后其心乃见,如无私则无心矣","若不谋利,不正可矣,……若不计功,道又何时而可明也?"[6] 这几乎是与宋明理学一贯肯定和宣讲的"正其谊不谋其利,明其道不计其功"唱完全的反调了;不但肯定了"利"、"功"、"私"、"我",而且还认为它们是"谊"、"道"、"公"、"群"的基础。由这里,再到戴东原强调"好货好色,欲也,与百姓同之即理也"[7],"古圣贤之所谓仁义礼智,不求于

---

① 《朱子文集》卷67。
② 《明儒学案》卷32。
③ 《何心隐集》第40页,中华书局,1960。
④ 《明儒学案》卷62。
⑤ 《陈确集》下册,第461页、468页,中华书局,1979。
⑥ 《藏书·卷32·德业儒臣后论》。
⑦ 《孟子字义疏证》。

所谓欲之外，不离乎血气心知"[1]，便只一步之隔；而从戴东原这些思想再进一步到康有为的"理，人理也"[2]，"夫生而有欲，天之性哉！……口之欲美饮食也，居之欲美宫室也，……""人生之道，去苦求乐而已，无他道矣"[3]，在理论逻辑上又只有一步之隔了。这些开辟近代自然人性论的先驱健将李贽、康有为或公开崇奉王学，或直接与王学理论相连，决不是偶然的。

从理论上说，由"气"到"理"，"由"理"到"心"，由"心"到"欲"，由强调区分"天理"与"人欲"、"义理之性"与"气质之性"始，到"理在欲中""欲即性"终，略去细节和现象的种种纷繁出入不论，这一整体行程发展的井然次序颇使人惊异。由外在的宇宙观建立内在的伦理学，而最终竟又回归为心理——生理学，而使整个理学体系在理论上崩毁瓦解。伦常道德又开始建立在个人的感性欲望、利益、幸福、快乐的身心基础和现实生活之上，封建主义的天理人性论变而为资本主义的自然人性论，走了一个圆圈，似乎回到张载、朱熹所要反对的地方，实际上却是大大地前进了。它给人类留下了精神的收获和思辨的财富。

逻辑的游戏不会凭空产生，它的真实基础是历史。为什么陆象山的心学"未百年其说已泯然无闻"[4]，而王阳明登高一呼则四方响应，如洪波急流，泛滥天下？为什么李卓吾人被囚、书被焚却使当时"大江南北如醉如狂"？这一切难道与明中叶以来的经济、政治、文化、社会氛围和心理状态的整个巨大变迁发展没有关系吗？与当时商品经济非常发达，市民生活奢侈繁荣等等没有关系

---

① 孟子字义疏证。

② 《康子内外篇·13》

③ 《大同书》。

④ 《宋元学案》卷58。

吗？[1]

除了走向近代自然人性论而外，王学的另一特征是对主体实践（道德行为）的能动性的极大强调，即知行合一。"知之真切笃实处即是行，行之明觉精义处即是知"。这实际是把一切道德归结为个体的自觉行为。"知"必须是"行"，"良知"无不行，而自觉的行也就是知。这就是说，人的真实存在是在行为活动的"良知"之中，在此行为中，人才获得他的本体存在。人们常把王阳明"山中花随心生灭"的著名论点当作巴克莱来批判，其实，在王阳明知行合一说中，认识论已不占什么地位，在某种意义上甚至可以说已经取消了认识论问题。所谓"致良知"并非知，乃伦理感也。所以，不是"存在就是被感知"，不是"我知故我在"而毋宁是"我行故我在"。在自觉的"致良知"的伦常行为中，来证实、肯定和扩展人的存在，如黄宗羲所云"心无本体，工夫所至，即是本体"[2]。由于反对追求纯客观认识的知，反对离开或脱离"行"的"知"，这就使一大批王门后学日益明确地或扬弃、或排斥、或反对程朱正统的居敬持静，并且对现实日常生活采取了更为积极的参与干预态度。王学中的泰州学派四处讲学，甚至招摇过市，对群众、对人生、对生活表现某种狂热的"宣教"热诚，便是王阳明这一理论的实际后果。所以，与此相联系，突出个体主观战斗精神成了王学的一大特征。本来，自陆象山始，就十分强调"自作主宰""自立自重"，主怀疑、反盲从、"六经皆我注脚"，经王阳明到王门后学，这一特征便更重要和更有意义了。"良知"既是本体，就无待乎外，最高权威是自己，而不是"六经"或任何神灵。王艮主张"造命""易命"，刘宗周强调"主意"，都以不同方式表现出这个方面。而王学的这个方面当然与强调伦理学的意

① 参阅拙作《美的历程》第10章。

② 《明儒学案·序》。

志自律原则有关，同时又与上述走向现实参与政治斗争相联系。泰州学派的惊世骇俗，何心隐、李卓吾与权贵、上层的抗争，刘宗周、黄宗羲的民族气节、政治观念，都是与这种着重主观战斗精神和独立意志的人生态度紧密结合在一起的。从理论说，它是用另一种方式极大地突出了伦理主体性；个体的历史责任感、道德的自我意识感更加重要，成为整个学说的基本精神和首要课题。

王学的这两个方面都把“理”学引向纯粹的心灵，要求“心灵”超脱现实世界而独立、而自由，而成为宇宙的本体。前一方面由于否定人有“二心”，泯灭了“义理之性”与“气质之性”的严重区分，走向了近代自然人性论。后一方面由于强调主观立志和意志力量，使后代许多志士仁人——从康有为、谭嗣同到青年时期的毛泽东、郭沫若，都或多或少在一定程度上受了感染和影响，把它们作为向旧社会、旧制度、旧风气进行抗争、抵制的精神武器或依靠。从理论上讲，前一方面似乎更为重要，但发展却并不大。中国近现代的资产阶级自然人性论，除了在五四运动后的新文学中有所表现外，并没有充分的展开，这与近代反封建的启蒙任务并没完成有关。因之，后一方面（讲求个体的道德修养、意志锻炼和战斗精神）反而成为有实际影响的因素。一个非常有趣的现象则是青年毛泽东在五四运动前夕的《伦理学原理》批语中，表现了把这两个方面结合起来的企图，即以肯定感性欲求的利己主义基础上来夸扬、锻炼个体的主体意识、道德修养和意志自律，以“我即宇宙”“只争朝夕”的精神来迎接和参与社会现实生活。然而，这种嫁接并没持续多久，感性的自由和欢乐远远没有得到理论上的充分肯定和发挥，主体的伦理自觉和意志要求在艰苦的革命生活和军事斗争的漫长岁月中，反而取得了实际的效果和过分的强调。

总之，本文以为，王阳明的“心学”与其看作与程朱并峙的理学内部纷争或派别，不如就整个宋明理学的历史全程来考察和确定

其地位，这个地位就是“理学”走向末梢的逻辑终结。尽管王阳明个人主观上是为“破心中贼”以巩固封建秩序，但客观事实上，王学在历史上却成了通向思想解放的进步走道。它成为明中叶以来的浪漫主义的巨大人文思潮（例如表现在文艺领域内）的哲学基础①。

理论的逻辑行程以现实社会的变化为最终依据。所以，值得注意的是，与王学对立的程朱学派也同样展现了这种变异。与王阳明同时的罗钦顺、稍后的王廷相以及更后的方以智、王夫之、顾炎武甚至陆世仪、李二曲等人，他们尽管或真心崇奉程朱，或正面批判陆王，在思想解放趋向近代的启蒙方面，远不及王学各派，但他们又都以另一种方式，即由“理”向“气”的回归，走向客观物质世界。他们大都或主张、或倾向于气一元论，或明白或不自觉地再次提出张载作为榜样。罗钦顺是主气的，王廷相也如此，王夫之更明确地追溯到“张横渠之正学”，方以智也是主气主火的著名的自然哲学家……。他们实际上与程朱的方向已经拉开了距离，他们开始真正重视对外界客观事物的规律法则的研究探讨，而不只是为建立伦理主体服务了。认识论开始再度成为认识论，不再只是伦理学的仆从、附庸或工具。因之，他们在理论构造的丰富性、谨严性、科学性等方面，又超过了王学各派。如果说，戴东原承续王学传统② 是指向近代自然人性论解放思潮的先驱；那么，方以智、王船山则承续朱学传统，是三百年前具有科学思辨的前导。

---

① 参阅拙作《美的历程》第 10 章。

② 参看冯友兰《中国哲学史》下册。

四 遗产的两重性

宋明理学到底留给我们一些什么呢?

这问题太大了,本文仍然只能挂一漏万地粗糙描述两笔。

首先当然是以程朱为中心的"理学"在其数百年统治期中对广大人民的惨重毒害。它给人们那么多的灾难和痛苦,"尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱。虽失,谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。……上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数,人死于法,犹有怜之者,死于理,其谁怜之?"① "其所谓理者,同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人,后儒以理杀人,浸浸然舍法而论理,死矣,更无可救矣"②。"俗学陋行,动言名教(即礼教、理学),敬若天命而不敢渝,畏若国宪而不敢议,……上以制其下,而不能不奉之。则数千年来三纲五伦之惨祸烈毒,由是酷焉矣"。"名之所在,不惟关其口,使不敢昌言,乃并锢其心,使不敢涉想……。"③

之所以又一次搬出这些人所熟知的引文,是因为它们以自己切身感受最清晰地表达了、说明了宋明理学(主要是朱学)在当时的现实作用。而且,重要的是,即使在纯理论或行动中具有优秀表现的人物(例如刘宗周),只要一翻阅他们那些涉及社会现实生活的种种议论(如刘的《人谱类记》),便怵目惊心地可以看到这些理学家们是那样地愚昧、迂腐、残忍……,他们几乎无一例外地要求用等级森严、禁欲主义……等等封建规范对人进行全面压制和扼

① 戴震:《孟子字义疏证》。

② 戴震:《与某书》。

③ 谭嗣同:《仁学》。

禁。而事实上，一句“饿死事小，失节事大”的语录，曾使多少妇女有了流不尽的眼泪和苦难。那些至今偶尔还可看到的高耸的石头牌坊——贞节坊、烈女坊，是多少个“孤灯挑尽未能眠”的痛楚情感的凝聚物。而一顶“名教罪人”的帽子，又压死了多少有志于进步或改革的男子汉。戴东原、谭嗣同满怀悲愤的控诉，清楚地说明了宋明理学给中国社会和中国人民带来的历史性的损伤。所以，戊戌以来，从谭嗣同到邹容、宋恕，从陈独秀到吴虞、胡适，从鲁迅到巴金、曹禺，无论是政论是小说，无论是《狂人日记》是《家》，也无论是巴金的《家》还是曹禺的“家”（《雷雨》）……，充满了战斗激情，博得了历史声誉，赢得了人民喜爱的，不正是因为它们以反理学作为基本主题的原故么？

直到今天，这个历时千年的陈旧幽灵也仍然不时地在中华大地上游荡，尽管它常常改头换面，甚至打出马克思主义革命旗号（“狠斗私字一闪念”、“灵魂深处爆发革命”等等）来红装素裹，再世还魂。既然如此，解放以来，我们对宋明理学采取彻底否定的态度不也就是完全可以理解的事情吗？并且，直到今天，不也仍有继续执行这种批判、否定的历史使命吗？

那么，行程达数百年的宋明理学就是思想史上毫无意义的一堆破烂吗？它是否也留给了人类某些积极的东西呢？特别是展望未来，当可以彻底消除它的特定封建作用之后，它本身是否还有某种价值呢？

这个问题似乎尚未有令人满意的回答。并且，现实的利害总胜过纯粹理论的考虑。宋明理学的巨大现实祸害完全淹没了它在纯理论上的成就和特点。但是，如果从整个人类和整个民族的更为长远的角度来看，情况当有不同。

人类不但制造、积累、发展外在世界的物质文明，从原始石器、陶器到今天的航天飞机，而且同时也在不断创造、积累、发展内在

世界的精神文明。除了物态化的作品(Karl Popper 的世界 3)之外,它还表现为人的精神、心灵本身的结构状态(世界 2)。人的心理不同于动物,人有其区别于动物的人性,这就是建筑在动物性生理机制上的社会性的心理结构和能力。文化心理结构使人区别于动物,它即是人性的具体所在。探讨、分析、研究这一结构应该是今天哲学的一个重要课题。

这个结构中至少又可以分出智力结构、意志结构和审美结构三大分支(知、意、情),科学、道德和艺术是物态化的表现。它们确乎是历史具体的,随社会、时代、民族、阶级而具有各自特定的内容和作用,但是,同时它们又有其不断内化、凝聚、积淀下来的结构成果,具有某种持续性、稳定性和非变异性。前者(内容)时过事迁,经常变化、发展或消失,后者(形式)却常常内化、凝聚、积淀、保存下来,成为人的主体能力和内在结构。以前讨论得很多的所谓道德继承性、文化遗产继承性诸问题也都与此相关。任何文化、道德都是历史具体的,具有特定的社会、时代、民族、阶级的不同内容,原始时代不同于封建社会,封建社会又不同于资本制度,各种知识观念、道德标准和艺术趣味都在不断变迁。然而也就在这种种变迁运动中,却不断积累着、巩固着、持续着、形成着与动物相区别的人所特有的心理结构、能力和形式。它是心理的,但建筑在生理基础之上,实际上是生理和社会两个方面的交溶统一。因之,它表现为感性自然的普遍性并不是生物性的,而毋宁是社会性的了。

例如,人和动物都有牺牲个体以维护群体的感性活动形式。在动物,这是本能;在人,却是自觉的意志行为,是理性意识作用、主宰、支配感性活动的结果。它表现的正是人的意志结构的威力。这种表现在感性形式里的理性意志,恰恰是在与感性生理的自然欲望——求生、快乐、幸福相对峙甚至冲突中,展现出它的人的本质和人性的庄严。可见,人的主体意志和道德行为并不

建筑在自然欲求的基础之上，而是建立在理性主宰、支配感性的能力和力量之上。在这个问题上，康德和宋明理学无疑比法国唯物主义和自然人性论要深刻。连日常语言中的所谓“意志薄弱”“道德沦丧”等等，指的也正是理性主宰的丧失、人对自然欲求的屈从或迁就，如贪生怕死、追求安逸、耽于声色等等。尽管不同社会、时代、民族、阶级的道德要求伦理内容各不相同甚至彼此对立，但它们在建立人类的意志结构和主体能力这件事本身上，却有其共同的要求、性质和历史的延续性、传递性。刘少奇《论共产党员的修养》与宋明理学的封建道德说教是完全不同的，但是它们在建立主体意志和伦理责任感的形式上，难道真正没有任何共同的东西吗？难道真正没有民族传统方面的继承因素吗？使顽夫廉，懦夫立，闻者兴起，宋明理学在中国民族性格、中国实践理性的形成发展中，在中国民族注重气节、重视品德、讲求以理统情、自我节制、发奋立志等建立主体意志结构等方面，难道真正毫无关系吗？文天祥的《正气歌》不正是宋明理学吗？封建时代的正派人士、资产阶级某些革命家们在监狱苦刑中以宋明理学自恃自乐，难道是偶然的吗？毛泽东青年时代从他老师杨昌济那里认真学习宋明理学，称道曾国藩，特别是对强调活动和实践经验、具有小生产劳动者特色的颜元哲学[①] 的学习，讲求修养、锻炼意志、重视人生理想、精神价值和道德境界，难道在他以后的活动和思想中没有留下任何作用和影响吗？

如果从这样一种角度来看宋明理学，便可以见到，由于宋明理学细密地分析、实践地讲求“立志”、“修身”，以求最终达到“内圣外王”、“治国平天下”，把道德自律、意志结构，把人的社会责任感、历史使命感和人优于自然等方面，提扬到本体论的高度，空前地树立

---

① 参阅本书第二章《墨家初探本》。

了人的伦理学主体性的庄严伟大。在世界思想史上，大概只有康德的伦理学能与之匹敌或相仿。康德著名的墓碑："位我上者灿烂的星空，道德律令在我心中"，与张载的名言"为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平"，在表现人类主体伦理性本体的崇高上，是同样伟大的。人的本质，一切人性，并非天生或自然获得，它们都是人类自我建立起来的。对人类整体说是这样，对个体也如此。前者通过漫长历史，后者主要通过教育（广义）。意志结构便主要是通过实践活动本身和体育、德育来建立。

如前所述，与康德不同的是，康德的道德律令具有更多的可敬畏的外在性，宋明理学在理论上却保留了更多的人情味①。在康德，是本体与现象界、伦理世界与自然世界的分裂；在理学，是"赞化育、与天地参"的"情理协调"和"天人合一"。所以，它不是完全忽视情感的纯理性的社会契约，也不是完全忽视理知的纯感情的宗教迷狂。这种追求"情理谐和"、"天人合一"的思想、观念，以建立区别于动物的人性本体，在精神空虚、价值崩溃、动物性个体性狂暴泛滥，真可说"人欲横流"的今天的资本主义世界中，有没有一定的意义和价值？宋明理学的理论成果和世界意义，是一个尚待深究的题目。

---

① 这是从孔孟起的中国儒家传统，把伦理修养最终放在心理愉悦上。直到近代，熊十力、梁漱溟由佛归儒仍然说明了这一传统的力量。如梁便认为"乐"是使他归儒的主要原因（《中国哲学》第1辑，第330—341页），甚至章太炎由"转俗成真"到"回真向俗"（《菿汉微言》）也有此意。处于近代门槛的这些哲学家们回光返照似地折射出中国古典哲学（儒——佛——儒）的缩影行程，这是有深刻意义的：它提示中国哲学应有新的出路。

五 《片论》补

《片论》既成，意远未尽；异日再论，暂补数则：

（一）《片论》曾将宋明理学与康德相比。

（甲）这是为了指出宋明理学以伦理作为本体。宋明理学的根本目的和理论建构是以伦理学为指归，来证实封建伦常的普遍必然性。但由于宋明理学所遵循的仍是中国"天人合一"的传统，这又与康德有了根本区别。康德将现象与本体截然两分，认为伦理与自然无关；宋明理学强调体用不二，认为"人道"（伦理秩序）即"天理"（宇宙规律）所在。因之《片论》的比较，不仅表中外思想之同，而亦为显东西传统之异。

（乙）《片论》开篇引青年毛泽东语以示高扬道德本体的宋明理学与康德哲学在近代伟人身上的共同影响，即一面略见这种伦理主义和主观意志在近代中国所产生的不容忽视的现实作用，另面亦见它在农民小生产国家容易获得广泛响应（参阅本书《墨子初探本》），而在社会现代化过程中造成的巨大祸害。足见，《片论》将康德与理学相提并论，并不尽因二者理论本身故。

（二）[1] 朱熹建立了一个秩序森严的"理"世界以统摄宇宙和人世，把道德的"应当"与事理的"必然"等同混淆起来。其要点则在"理一分殊"之说。朱熹的老师李侗曾告朱，难者分殊，非理一也。理学的不同于佛宗，正在于此。因为它所强调、所重视的是"一理散为万殊，万殊又合为一理"；即统一的"天理"体现在各各具体不同的伦常"分殊"中，各个具体不同的封建伦常的"分殊"又共

---

[1] （二）（三）（四）（五）中的部分内容乃1982年7月12日檀香山"朱熹国际学术会议"上的发言。

同地体现了这个"理"。从而这个"理"就不是某种单一的存在或机械的法则,而是一个由各各彼此也很不相同的"分殊"所构成的有机整体,亦即纷繁复杂的封建社会的等级秩序。它远远不只是如佛家简单的"一月印万川"而已。它也不同于康德只建立形式的普遍立法,而是要在这"理一分殊"中建立具体的普遍立法。理学正是把这种"立法"与宇宙自然的客观规律(理、气;无极、太极等等)联系等同起来而论证其永恒性和生命力的。总之,理学关心的是实现封建伦常秩序等级体制的"分殊"的普遍必然性。所以理学讲的"人皆可以为尧舜",并不能完全等同于"人皆可以成佛"。在佛面前,人可以是平等的;在尧舜那里,世间却有尊卑等级、亲疏差别。理学所要捍卫的正是这个君臣父子的世上王朝,而不是那个不认父兄、脱开现实的平等佛国。因此为这个虽"分殊"却又"一理"的封建社会有机体作哲学建构,就比佛学远为艰难和复杂。朱熹终于构成了一个无所不包而能大体自圆其说的庞大体系,才成了儒学的"正宗"和"礼教"的圣人,历经封建王朝的兴替而不衰落。不能只分析理论本身的纯粹逻辑,而不看到它的这种实在的社会依据。

(三)从而所谓朱、陆之争,以及朱之反对胡五峰(《知言》),反对谢上蔡("训觉为仁"),便有其现实的道理。这就是:由于上述社会背景,朱熹必须强调"理"的客观性才能保证它的"分殊"(各种具体的封建伦常秩序)的普遍性和实在性。所以朱熹要强调分出"性"、"情";"理"、"气";"无极"、"太极"……等等来。这种客观的"理"决不能从个体的道德自觉、个体的精神超越出发,决不能与个体的"心"完全等同,而需要有一个具有外在于个体而又主宰个体的绝对权威——"天理"在。个体必须无条件的服从于它。从而朱熹就突出了天与人、理与欲的二元对峙以及二元的矛盾和冲突,要求在这冲突中建立起实践理性的主体,亦即建立起支配、控制感性

的个体理性的意志结构。

之所以突出"理"、"欲"的对立和冲突，所谓"天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭"[①]，所谓"痛理会一番，如血战相似"等等，都是为了强调对具有客观性的"天理"的自觉意识亦即道德意识。而"天理"既是作为普遍规律无所不在，"格物致知"便成为达到道德意识的必由之津梁；而"德性之知"（道德意识）也有赖于"闻见之知"。朱熹的伦理学之所以还附有认识论，原因也在于此；即由认识外在世界事物的"理"（秩序）以达到对作为伦理本体的"理"（道德）的自觉。这样，也就使朱熹的哲学体系比较起陆象山、胡五峰、谢上蔡等人来，它所包含的现实内容远为丰富饱满，它的逻辑结构和分析层次也远为细致清晰。例如，它就不像胡五峰那样把"理"与"欲"、"天"与"人"，"性"与"情"混在一起不加分析（"天理人欲同体而异用""好、恶，性也"）也不像程颢、陆象山等人那种"天人合一"的直观式的简单表述（"仁"="天"="心"="理"）。这种未经细密的理论分析，也未真正足够重视其中冲突的"天人"、"理欲"的合一，实际上只是一种比较低级的混沌的原始的圆满或和谐。真正高级的和谐或"天人合一"是经由了严重的冲突斗争的悲剧之后的成果。尽管朱熹也并没能达到这种理论水平，但他毕竟重视了"理欲"等等的对立和冲突。在理论层次上，如《片论》所指出，它高于程颢、陆象山、谢上蔡、胡五峰等人。

（四）所以，我的看法与牟宗三的观点刚好相反。牟认为朱熹是"别子为宗"，但没有解释这个"别子"居然可以成为正宗数百年之久的现实原因。他是纯从思想本身来立论的。简而言之，牟认为朱熹的"理"是"有而不在"，"存有而不活动"，因为它是静态的知性抽象，它虽超越却并不内在，不是"活泼泼的"，从而道德也就变

---

① 《朱子语类·卷13》。

成了外在于人的他律和形式了。朱熹是由外而内,由"格物致知"而"正心诚意",于是伦理学变成了认识论,失去了本体地位。牟宗三认为陆、王(以及胡、谢等)才是孔孟正宗,因为它们强调"理、气","性、情","天、人"的同一,"心"即"天"即"理"。因之道德本体不是建筑在超越的外在("理")上,而是直接建筑在个体的"此在"(Dasein)中("心")。从而便不是从外在的主宰("理")出发,而是从内在的良知("心")出发,这才是由内而外。所以"格物致知"就决非认识,而只能是道德自觉,它即是"正心诚意"。只有这样,才有真正的自律道德,它既超越又内在,既"有"且"在",是"知"亦即是"行",是具体的现实的"此在"。朱熹强调"仁"是"心之体,爱之德","仁"和"心"便是分开的。而在这里,"仁"就是"心",就是"爱";"心""爱"也就是"仁"。"心"比"理"具有活生生的行动义,牟宗三强调它即是康德讲的只有上帝才有的"智的直觉"。在这种直觉中,本体与现象、目的与因果合二而一,它正是心学所讲的伦理本体。因此,此"心"既是个体的道德自觉,又是普遍的本体存在;既非个体的纯感知经验,又为个体所直接地经验和拥有。牟宗三及其学生们在解释谢上蔡"以觉训仁"时,便强调此"觉"并非知觉之觉,乃"不安不忍的道德真情之觉"、"不麻木而恻然有觉",亦即王阳明的"良知良能"、道德本性的"觉"。

牟宗三崇陆、王,是"现代新儒家"的最后一代。他与上一代的冯友兰崇程、朱刚好映对[①]。牟对宋明理学心性论的研究比前人的确前进了一步。上述揭示出理学心学的这种区分,不满于程朱建立理性对感性的主宰、控制,而要求在个体中来建立或达到道德

① 中国"现代新儒家"可分四代(指理论逻辑阶段非个人年代顺序)即熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三。详见另文。

本体，就是如此[1]。如同冯友兰的“新理学”与当时的新实在论相联一样，牟的新心学与现代存在主义也明显有关。

但问题是，这种不离个体“此在”的道德本体论必然向两个方向发展。王阳明学说正是这样。因为尽管心学强调“心”不是知觉的心，不是感性的心，而是纯道德本体意义上的超越的心。但是它又总要用“生生不已”、“不安不忍”、“恻然”等等来描述它，表达它，规定它(包括牟宗三也如此)。而所谓“生生”、“不安不忍”、“恻然”等等，难道不正是具有情感和感知经验在内吗？尽管如何强调它非心理而为形上，如何不是感性，尽管论说得如何玄妙超脱，但真正按实说来，离开了感性、心理，所谓“不安不忍”、“恻然”等等，又可能是什么呢？从孔子起，儒学的特征和关键正在于它建筑在心理情感原则上。王阳明所谓《大学》古本，强调应用“亲民”来替代朱熹着力的“新民”，也如此。但这样一来，这个所谓道德本体实际上便不容否定地包含有感性的性质、含义、内容和因素了。它的进一步发展中的两种倾向，由于有社会变化的基础，主要便是走向近代的自然人性论。这是《片论》中所论证的一个主题思想。

正如王学殿军刘宗周所说：“猖狂者参之以情识，超洁者荡之以玄虚”。前者可以泰州学派以及李贽等人为代表。他们把道德本体日渐参之以情感和情欲，最后走到人欲即天理、私心即公道的地步，那个道德本体的超验性质便实际无存了。后者则可以龙溪学说为代表，它心空外物，强调无善无恶，结果认心如佛，撇开儒家伦理，完全步入禅宗。刘宗周反对它们，特地纠正“无善无恶心之体”的超伦理的“危险”理论，强调提出刻苦诚意，以抓紧发掘、时刻纠正种种罪恶意识为主旨。他把“心”归结为“意”，认“意念”为至善本体。这样，道德人格的自觉主体便完全变成了纯至善意识的追求、培育。

---

① 参阅牟著《心体与性体》《现象与物自体》等著作。

这种追求培育被强调必须通过对自己各种意识和无意识[①]的所谓“罪恶”意向的追寻伐讨才有可能。刘宗周强调人“通身都是罪过”，强调“体独”、“静坐”，认为“敬肆之分，人禽之弁。”（均见刘宗周《人谱》）如果说，泰州、龙溪的理论倾向因走向自然人性论甚至纵欲主义，符合了当时社会潮流而“靡然从风”影响很大的话，那么，刘宗周把心学最终归结于追求所谓至善本体的“诚意”，由“理”到“心”，由“心”到“意”，路便愈走愈窄愈内向，走入准宗教式的禁欲主义，而完全失去任何丰满的客观内容，成为异常枯槁的戒律教条，毫无生意。[②] 其实，愈求“至善”，愈求纯化意识，就愈使人欲问题突出，无怪乎刘的著名学生陈确反而提出接近自然人性论的命题了。

由此可见，为牟宗三抬为正宗的王学，不管哪条道路（龙溪、泰州或蕺山）都没有发展前途，它或者走入自然人性论，或者走入宗教禁欲主义。它们两者倒又恰好是同一时代的不同反响。在明末自由解放纵欲风高的同时，便有袁了凡的“功过格”、周安世的《太上感应篇》等在社会上影响极大的封建禁欲主义的反动。这正可以作为王学上述两种倾向的现实注脚。

（五）可见，宋明理学虽然还不是宗教，但它通过个体的心性修养以达到所谓“合天人”境界而“安身立命”，本就具有宗教性能。到刘宗周这里，那种要求对“罪过”的充分意识，就更明显地显示了这一点。本来，理学讲“先天”“后天”、“未发”“已发”、“中”“和”等等，即与佛教禅宗追寻所谓“本来面目”“父母未生时面目”的宗教性直接相关；在心学中，由于强调“心即理”，“良知”即本体，而所谓

---

① “尝夜误入林园，私食人二桃，既寤，深自咎曰，吾必旦昼义心不明，以致此也。为之三日不食”（《人谱类记警游梦第31》）。

② 刘宗周《人谱》一百条“记警”，包括“记警毁字纸”“记警食牛犬”“记警射飞鸟”“记警不敬神明”“记警观戏剧”“记警作艳词”等等，实腐朽不堪之至。

本体又并不离开现象，所以它亦动亦静，“动而无动，静而无静”即超越动静；它亦寂亦感，“寂而未尝不感，感而未尝不寂”，“未扣时已惊天动地，既扣时也是寂天寞地”即超越“寂”“感”；它是“未发即已发，已发即未发”即超越“已发”“未发”，……，正是在这个意义上，王阳明提出了著名的“四句教”首句的“无善无恶心之体”。这就是上述超越动静、寂感、已发、未发……的神秘体验，也就是王阳明一再讲的“默而识之，非可以言语也”，“虽耳不闻，目不见，然见闻在得”；“无声无臭独知时，此是乾坤万古时”。儒家本有“无声无臭”之说，到王阳明这里变成“无善无恶”，前者只是超感知，后者则已超伦理超道德，于是自然生发出王阳明到底是儒还是禅，“本体”是道德性还是宗教性的一连串问题。实际上，王阳明确乎把儒家教义从哲学上提到了宗教性的形而上学。在王阳明渲染的这种宗教性的神秘体验中，“本体”当然是超善恶（“无善无恶”）超伦理而与宇宙同一；“良知”即是宇宙，而具有无限的普遍性。王学把孟子的“万物皆备于我”的原始命题通过吸取佛学禅宗“我即佛”推上了空前的形上高度。如果说，程朱主要是从“天理”的外在规范来约束人心来建立这种宗教性的话，那么陆王则是从“良知”的内在体验来取得这种性质和功能。也正由于它着重抓住当下心灵体验的具体实在，强调它的本体性质，今天海外一些论者便把它与存在主义相比拟。

但是，尽管如何接近宗教或具有宗教性能，包括王学在内的儒家又毕竟还不是宗教。王阳明对“无善无恶”的说法（所谓“利根之人”等等）便是含混模糊的，远远没有展开。而其中关键的一点，如《片论》中所强调，即它仍然执着于经验的感性，它仍然承续着原始儒学的“乐”的传统。王阳明说：

乐是心的本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之

乐。虽则圣贤别有乐，而亦常人之所同有……[1]

与朱熹由于天人、性情二分而强调"戒慎"，继承曾子所谓"战战兢兢，如临深渊，如履薄冰"的"修身"传统有所不同，与刘宗周强调"至善"乃心之本体，从而强调"诚意"以反省罪过也不同，王阳明学说中那种强调感性的倾向除了可以导向自然人性论之外，它那近乎禅宗的神秘体验却又可以还原为审美的超越。因之，理学心学所追求的"孔颜乐处"的最高境界，既可以是伦理——宗教式的，又可以是伦理——审美式的，或还原为纯审美式的。

"子在川上曰，逝者如斯夫，不舍昼夜"[2]；"暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴于沂，风乎舞雩，咏而归。夫子喟然叹曰，吾与点也"[3]。朱熹对曾点是不满意而有微辞的（见《语类》）；王阳明却说"点也虽狂得我情"。"从来尼父欲无言，须信无言已跃然，悟到鸢鱼飞跃处，工夫原不在陈编"，"夜静海涛三万里，月明飞锡下天风"等等具有鲜明禅诗风味的王学，却是指向了人与自然的某种超伦理的审美契合。由于本体并不超越时空而即在此不断流逝的时空之中，所以要把握当下，珍惜此刻，从而它就不是等待超时空超世事的森严、畏惧、紧张的最后审判，而是即在此当下时空世事中"与天地参"的从容快乐。《片论》说它是"属伦理又超伦理，准审美而又超审美的目的论的精神境界"，也就是这个意思。正因为此，它就似乎无往而不适，自由而愉快。这种愉快"虽不同于七情之乐而亦不外于七情之乐"，它是在"七情之乐"中积累沉淀了道德理性的感性快乐。如果彻底去掉那些神秘的、宗教的、伦理的包

---

① 《传习录》中。
② 《论语·子罕》。
③ 《论语·先进》。

裹和成份，还其本来面目，它实际正是一种合目的性与合规律性相统一的审美快乐。

应该说，这种审美快乐远非一蹴可得，而且也不是如宋明理学家心学家所设想，只要“正心诚意”“守静持敬”便可以获得。由这种方式所获得的所谓“孔颜乐处”经常只能是一种准宗教体验，这种准宗教体验在中国社会和文化条件下，经常是纯静观的、被动的、安宁平静的快乐，而缺乏那种具有巨大内在震荡和积极冲击力量的悲剧精神和苦难意识。要把这种精神和意识包容进来，首先就需要更充分地发扬和发展荀子、《易传》中“制天命而用之”、“天行健君子以自强不息”的面向外在世界和现实生活的斗争奋进传统，并把它提扬到宋明理学所深刻精细化了的本体高度。真实的存在既在人间的“此在”，难道“此在”只能在空虚的内省之中？难道中国哲学传统止于伦理本体的理学心学？否！要回到艰难的现实和斗争的人生，回到具体的历史和心理。只有追求和把握拥有具体历史性的心灵才可能有真正深刻的“此在”。所以下面要讲“经世致用”的传统。

（原载《中国社会科学》1982 年第 1 期，
《片论补》部分为新增）

经世观念随笔

一 “内圣”与“外王”

在以儒学占据主要统治地位的传统思想中，由于从一开始就具有宗教性因素与政治性因素的交溶合一，使“修身”与“治平”、“正心诚意”与“齐家治国”、亦即所谓“内圣”与“外王”，呈现出两极性的歧异关系①。在孔子那里，这两者还是相对地统一着的，其原因在于远古原始传统本以源于宗教巫师的氏族首领本人的典范风仪、道德规范来进行等级统治，一切成文或不成文的客观法规比较起来是次要的。因之，有“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”的说法。这也就是中国儒学传统的“有治人无治法”的原始根由。在这里，首领、贵族们的个体“内圣”本是与其能否成功地维系氏族

① 参阅 Benjamin schwartz："Some polarities in Confucian Thought"，见 David S. Nivison, Arthur F. Wright 编《Confucianism In Action》. Stanford, 1959。

团体的生存秩序的"外王"，相紧密联系在一起的。可见，如以前拙文所强调，内在的"修身"与外在的"治国"(氏族国家)在儒学中的这种姻缘，从殷周宗教伦理性的礼仪讲求到春秋时代个体心理性的"仁"的自觉，确有着深刻的现实的历史根基，即它们本都是为了氏族国家的生存发展而被提出和倡导的。

> 子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸？[①]

在孔子的观念里，客观功业的"圣"本高于主体自觉的"仁"。"仁"只是达到"圣"的必要前提。所以孔子尽管一再责备管仲僭礼，又仍然非常高兴地称道："……霸诸侯，一匡天下，民到如今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。"[②] 这分明是从巨大的外在事功(维持了中原诸氏族联盟的生存延续)的角度来着眼和估量的。正是它构成了孔子仁学的第三因素。但从此也开始了一个重要的矛盾：一方面，管仲不知"礼"，又不能死君难，按照旧制度的标准，管仲应该是"不仁"的。孔子的学生们一再提出了这个疑问，孔子仍然回答说："与其仁，与其仁"。

这个矛盾似乎并没有在《论语》中得到真正满意的解答，因为它所反映的正是一个无情的历史事实。这就是，随着春秋时代的迅速的社会发展，老一套由"内圣"而后"外王"，用遵循道德规范的"知礼"来"治国"，已经不灵通了。人们不必知"礼"，也不必识"仁"，却仍然可以作出一番有益的巨大事

① 《论语·雍也6·30》。
② 《论语·宪问14·17》。

业。

有趣的是，在寡廉鲜耻、战争吞并激烈、仁义扫地以尽的战国时代，孟子对管仲的态度反而大不同于孔子[1]。孟子对管仲是力加反对和抨击的，孟子强调像管仲那种霸道功业是不足道的："……功烈如彼其卑也，尔何曾比予如是"[2]，"仲尼之徒无道桓文之事者"[3]。

这是因为孟子在氏族国家已彻底崩毁完蛋的时候，力图挽狂澜于既倒，于是也就更加强调孔学维系的氏族传统，强调必须先"修身治家"、知"礼"识"仁"，然后才能谈得上"治国平天下"。这样，就使整个问题的重心完全落在"内圣"这一方面来了。孟子的性善论、养气论、仁政论等等，都是要说明只有内在的道德品质才是出发点、立足处和本质关键所在。只有"不忍人之心"才能"行不忍人之政"，才可能有王道仁政。所以，由孔子到孟子，儒学的"内圣"一面所占的优势地位大为突出，获得了更充分的理论论证和表述形式，并开始与"外王"相离异。

由离异而走向对立。以继承孟子自许的宋明理学，便是如此。它极大地也是片面地发展了这一倾向，使"内圣"成为可以脱离甚至必须脱离"外王"而具有独立自足的价值和意义。在孟子那里，外在功业虽已居于从属地位，却仍然很重要。孟子本人便有巨大的事功抱负，还大讲"乐以天下，忧以天下"以及各种具体的"仁政""王道"等等。但自宋儒以后，"内"却不但日益成为支配、主宰和发生根源，而且甚至成为唯一的理论内容了。第一，它强调"内"是

---

① 前人早已指出。美国 F. W. Mote 也注意了这点。见其《Intellectual Foundation of China》New York, 1971。

② 《孟子·公孙丑上》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

本,“外”是末,必须先“内”后“外”,必须先“正心诚意”然后才可能谈“治平”。第二,有“内”自有“外”,只要能做到“正心诚意”,自然就会“国治民安”。“外”或“治平”是“内”或“修身”、“正心”之类的直线的延长或演绎。以至最后发展到第三,一讲“外”就错,只要“内圣”就可以作“圣人”。“为学”就是“修身”,即内在心性的修养。从而,心性修养就成为一切,即所谓“为己之学”。正如朱熹所引述的:“……独曾子之学专用心于内,故传之无弊,观于子思孟子可见矣”①。

所有这些,在二程朱熹王阳明那里都表现得非常清楚。尽管他们也讲求事功,例如小程积极参与了政争,有洛党之称;朱熹也大谈政治,颇为注意时务;王阳明本人就有赫赫事功……。但从他们理论的根本和实质来说,却很明显地只是“内圣”之学。小程的洛党看不出与他讲的“天理”有何逻辑联系;王阳明的心学与他的事功也很难说理论上有深刻的关系。相反,只要翻开《朱子语类》、《近思录》、《传习录》等等,可以十分清楚地看出他们所讲的“学”、所授的“业”,主要甚至全部都是内省修身,而极少经世致用的探讨研究。所以,无怪乎程颐说,“凡学之道,正其心养其性而已。中正而诚,则圣矣”②。朱熹说:“人君之学与不学,所学之正与不正,在乎方寸之间……盖格物致知者,尧舜所谓精一也。正心诚意者,尧舜所谓执中也。自古圣人口授心传而见于行事者,唯此而已。”③程朱理学如此,阳明心学用心来主宰、根源一切,就更不用说了。总之,“方寸之间”(心灵)的“正心诚意”是一切外在事功的根本和泉源;有了它,便有了一切,没有它,也就失去一切。这种“内圣”之

① 《四书集注·论语注》。

② 《河南程氏文集·卷8·颜子所好何学论》。

③ 《朱子大全·卷11·壬午应诏封事》。

学对一般个体来说，明显地成了某种准宗教性的修养与体验，把人生意义的追求指向内在的完善和超越。对皇帝来说，像程颐亲自劝告年轻的哲宗不要折树枝以“体天心好仁”之类，却简直只够做迂腐的笑谈。所以就它的现实政治和社会效用来说，这种“内圣”之学便日渐成了脱离实际事务的无益空论。到理学成了正宗之后的明清时代，“平时袖手谈心性，临危一死报君王”，更成了理学家的典型态度和理学的典型后果：由于鄙弃事功，脱离现实，高谈性理，满足于心灵修养的所谓境界，结果一遇危难（如外侮），便束手无策，只能以“一死”的牺牲以表达平日的修养。这正如颜元所深为感慨地说过的：“吾读甲申殉难录至愧无半策匡时难，惟余一死报君恩，未尝不凄然泣下也，至览和靖祭伊川不背于师有之，有益于世则未之语，又不觉废卷浩叹，为生民怆惶久之”。[1]

近人在研究中国官僚政治时也指出，宋以后道德要求压倒了一切，少问甚至不问行政才能和政绩如何，而多半以是否尽忠尽孝、廉洁奉公等道德品操作为官吏考核、升迁、评论的标准。也正因为这个原故，就使原来的封建官僚体制日趋闭塞、内向、因循、腐朽，日益丧失了本来就不高的行政效能，而这也正是理学成为统治的意识形态之后果之一[2]。

这一切的发生又并不是偶然的，理学之所以抬高“内圣”也不是偶然的。

如我所再三指出，从原始社会后期到西周以至春秋时代，一直延续着氏族政治的传统，即群体命运经常取决于首领们的才德。所以在那里，道德常常就是政治，这正是原始儒学和孔孟之道的真

---

① 《存学编·卷2·性理评》。

② 参阅 C. K Yang, "Some Characteristics of Chinese Bureaucratic Behavior", 见 A. F. Wright编《Confucianism in Action》Stanford 1959.

正历史秘密。但自汉唐直到北宋初年，无论是董仲舒的宇宙图式的帝国秩序论，或者是儒道释三家鼎立的唐代官方意识，个体操守与行政标准、道德与政治尽管有密切联系，却始终并没完全合为一体，也不需要合为一体。汉代有许多并不符合“内圣”标准却威名赫赫、治绩斐然的“酷吏”英雄；唐代有或以理财富国著称或以诡谲多智闻名的好些安邦定国的名臣贤相，直到中晚唐，如李泌、刘晏、杨炎、李德裕，也都名重一时，事功显赫。他们的成功并不是修身养性的结果，他们并没有什么“内圣”之学。所以，在后世理学家的眼中，他们总带有异端或霸道的气味，或多或少都在被贬斥之列，像李泌就是如此。可见到了宋代，情况的确有一个重要的转折变化。朱熹说“国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜于唐人，但说未透在。直到二程出，此理始说得透”。[1] 但当“此理说透”“自胜唐人”后，也就不但没有唐代那样显赫的事功，连唐代那样的名相也少见了。范仲淹昙花一现，王安石没有成功。明代有个张居正，却被儒学骂作法家。清代盖无闻焉。

这也就是理学“崇礼义，尊经术，欲复二帝三代”，要以“内圣”控“外王”，用“正心诚意”来导出“治国平天下”的后果之一。但理学为什么要这样呢？一个根本的原因在于，自北宋起，中国形成了权力空前高度集中的绝对君权，已没有任何力量能再制约它。唐代地方势力牵制中央的形势已经消除；在思想上，董仲舒的天人感应学说又早崩溃。具有庞大权力的官僚体制和拥有绝对权威的皇帝本身的可维系性成了一大问题。于是在王安石为对付内忧外患主张改革而失败之后，在朝廷随皇位的传递而不断改变政策（变法反变法的政治斗争延续了几个朝代）之后，终于出现了以“正君心”为标号的哲学政治理论，并逐渐在南宋末年和元明清占据统治意

---

① 《朱子语类辑略·卷 8》。

识的地位。这似乎并无足怪:既没有人格神宗教传统来制约皇权,统一信仰;又没有别的什么办法,于是将原始儒学讲的"正心诚意修身齐家"提到空前的本体高度,以作为整个封建社会纲常秩序以及其官僚体系的维系力量。一方面要求所谓"格君心之非,正心以正朝廷"来制约君权,认为这是"治道之本";另方面宣扬"明天理灭人欲"来训导百姓,服从治理。理学把盛行于唐代的佛教吸收进来,把宗教还原为世俗伦常,又把世俗伦常赋予宗教本体的神圣性质,建立起中国式的政教合一的统治系统,力求使政不脱离"教"。即使"拯民水火""救人饥渴"等原始儒学的"外王"的政治内容也赋予以"内圣"的准宗教性质,成为所谓"对人的终极关怀",即对人如何悟道、如何能成为圣人的关注。一切"外王"都只是为了"内圣",于是"外王"本身就成为次要的了。这显然是佛教"普度众生"的世俗翻版,不过不是在另一世界中,而是即在这个世俗世界中。理学成了一种具有宗教功能的准宗教,也可说是某种道德的神学。如果说,在原始儒学,道德实质乃是政治;那么在宋明理学,政治实质从属道德。由于这道德具有超道德的宗教本体性质,所以,包括皇权在内的一切,在理论上就都应服从或从属于它。从而,心性论谈高于治平方略,圣贤位置胜过世俗功勋。影响所及,就是上面讲的那些,连官吏的选拔考核也不以政绩功业而以个体道德作为标准。假道德、假道学不胫而走,社会机体在极端虚伪的衣装中腐烂。专求"内圣"的宋明理学在现实中就走到了这一步①。

有正必有反。也正是在理学开始流行时,出现了反理学讲求功利的思潮。这就是著名的永康(陈亮)永嘉(叶适)学派。

---

① "宋儒以绝欲为至难,竟有画父母遗像置帐中以自警者,以为美谈……。阅书至此,为之欲呕"(袁枚:《随园三十种·牍外余言卷1》),此种事例甚多。

朱、张、吕、陆四君子皆谈性命而辟功利，学者各守其师说，截然不可犯。陈同甫崛起其旁，独以为不然。且谓性命之微，子贡不得而闻，吾夫子所罕言。后生小子与之谈之不置，殆多乎哉？①

其说皆今人所未讲，朱公元晦意有不与而不能夺也。②

朱、陈的争论、歧异，哲学史家们已谈论得不少。这里只摘一斑，略窥全豹：

朱：察于天理人欲之判，……若于此处见得分明，自然不得流入世俗功利权谋里去矣。……今自家一个身心不知安顿去处，而谈王说霸，将经世事业别作一个伎俩，商量讲求，不亦误乎？③ "愿以愚言思之，绌去义利双行、王霸并用之说，而从事于惩忿窒欲，迁善改过之事，粹然以醇儒之道自律。④

陈：自道德性命之说一兴，……为士者耻言文章行义，而曰尽心知性；居官者耻言政事书判，而曰学道爱人。相蒙相欺，以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。⑤ 今世之儒士，自以为得正心诚意之学者，皆风痹不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎？⑥

分歧一目了然，无庸此处多说。在朱熹看来，"三代"是不讲功

---

① 《宋元学案·龙川学案》。
② 叶适《龙川文集序》。
③ 《朱子大全·卷47·答吕子约》。
④ 《朱子大全·卷36·答陈同甫》。
⑤ 《龙川文集·送吴允成运幹序》。
⑥ 《龙川文集·上孝宗皇帝第一书》。

利的，秦汉以下就坏事了。这也可说是歪打正着，因为这的确是氏族传统（“三代”）与阶级社会的不同。因此，朱要把政治化为道德，把“政刑书判”化为个体修养，从而回到“三代”去。但这对历史说，却正好是开倒车，实际是完全行不通的。所以尽管理学的哲理如何高妙，却总无补于现实。后世李贽曾嘲笑说：

吾意先生（指朱熹）当必有奇谋秘策，能使宋室再造，免于屈辱，呼吸俄顷，危而安，弱而强，幼学壮行，正其时矣。乃曾不闻嘉谋嘉猷，入告家内，而直以内侍为言，是为当务之急与？或者圣人正心诚意之学，直为内侍一身而设，顾不在夫夷狄中国的强弱也，则又何贵于正心诚意为也。[①]

李贽的讥讽或有片面之处，但总的说来，不但朱文公，就是后世的许多“粹然而醇儒”，却大都不出这个总模式：高谈心性，极高明之致；一涉政务，便空疏之极。

叶适与陈亮同时而更急进地反理学：“古人多识前言往行以蓄其德，近世以心通性达为学，而见闻几废，狭而不充，为德之病。”[②]“今之为道者，务出内以治外，故常不合。”[③] 叶适对理学家所崇奉的正统，从曾子、子思、孟子开始，便加以非议。例如，对朱熹及理学家们说，曾子是得孔学真传的，如朱熹《中庸序》说：“……惟颜氏曾氏之传得其宗”。但对叶适来说，“曾子之学，以身为本，……于大道多遗略，未可谓至。”[④] “言孔子传曾子，曾子传子思，必有谬

---

① 《藏书卷·35·赵汝愚》。

② 《宋元学案·水心学案下》。

③ 同上。

④ 同上。

误。"[①] "曾子之易听不若子贡之难晓。"[②] "一贯之指,因子贡而粗明,因曾子而大迷。"[③] 后者讲的只是对《论语》"吾道一以贯之"的含义的不同解说,但叶适的总倾向是讲求外在功利并反对曾子那种纯粹内省路线,是十分明白的[④]。在儒家正宗那里,日常生活也应念念不忘"修养",程明道见树木思修桥便感到罪过(想及功利)成为美谈佳话。但在陈、叶这里,却恰好相反,"六经"也必须是讲功利实用的:"禹无功,何以成六府;乾无利,何以具四德"(陈),"既无功利,则道义者,乃无用之虚语矣"(叶)。可见"内圣"和"外王"在理学与陈、叶这里已确然成为学派的二分,而有对峙之势了。前者有高深的哲理,却无补于世事,它所起的是某种准宗教性的个体修养的功用;最多只能"安身立命",很少能"兼济天下"。后者以"兼济"为怀,虽如陈亮所言,"正欲搅金银铜铁,熔做一器以明天地常运而人为常不息"[⑤],但他没有能在哲学上做到这一点,缺乏真正深刻的理论论证。它只是不自觉地承续了先秦荀子以来的重改造外在的主体活动、重破除虚妄迷信的经验理知的传统,却未能从哲理上作进一步的展开发挥。陈亮仍讲"天理人欲",叶适也提"人心道心",他们不能摆脱理学家的哲学控制,而只是反对把心性论谈当作儒学根本。他们虽不是理学家,却仍然是儒家。

---

① 《宋元学案·水心学案下》。

② 《习学记言卷·13·里仁》。

③ 《习学记言卷·13·颜渊》。

④ 所以很有意思的是,叶适这种态度今天还激起"现代新儒家"的极大不满:"故真正轻忽孔子而与孔子传统为敌者,叶水心也。……其愚悍狂悖亦云极矣……吾读其书极不怿",等等(牟宗三《心体与性体·综论》,第225页,台湾正中书局,1973)。

⑤ 《龙川文集·与朱元晦秘书》。

二 “治人”与“治法”

如上所述，从理学家来看，儒门正宗是颜子、曾子、孟子，连子贡、子路以及荀子都不能算孔学真传，其标准正在于是否有这个“内圣”之学或是否视“内圣”为首要、根本或基础。只要稍稍偏离这一标准，即使有偌大事功，也都要被指斥为申韩、法家等等。朱熹之论诸葛孔明就是一例。尽管朱对诸葛相当钦佩，颂赞甚多，但归根结底，“诸葛孔明天资甚美，气象宏大，但所学不尽纯正”①。“病于粗疏”，“孔明出于申韩”②。比起理学那种精细玄微的道德形而上学来说，也确乎如此；诸葛亮的时代，还没有心性哲理，汉末仲长统、徐干等人留下的著作也大多为经世之谈；所以说诸葛出于申韩，也不算冤枉。但是，后代的理学家们却经常把只要是建功立业有所作为或希望如此的儒者，一律贬斥为法家，或至少也是邪门歪道，这便不能算公允了。例如王安石未做官时，并无异议，名声极好。但是，只要他一搞改革，尽管仍然尊孟子，重周官，颁《三经新义》，却总被后世骂为“法家”。柳宗元、张居正等人也如此。从而，儒学“正统”便似乎只能是颜、曾、孟、程、朱、陆、王这些不讲事功的“粹然醇儒”。

结果，便出现这样一种怪现象。这个“内圣”之学的“正确性”只能保存在在野的学者儒生手里或身上，如要作为政策施行就弊端百出。以至现代一些学者认为理学本身并无缺点，只是落实到政治上就坏了。也就是说，经是好的，和尚念坏了；程朱陆王的学说本身是好的，只是被朝廷和庸儒们一作为政策推行，就坏了。所

---

① 《朱子语类》卷136。

② 同上。

以，各种罪恶不能算在程朱陆王身上，而应算在封建朝廷以及俗儒庸儒身上。这有一定的道理，因为从纯粹理论到依据此理论所施行的政策之间有巨大差距，这本是普遍规律。但因之就能说二者之间完全风马牛不相及吗？特别像理学是元、明、清三代皇朝数百年所大力奖励提倡的，能说理学理论与实际效果完全是两样东西吗？如上文所述，正是宋明理学大兴之后，空谈性理轻视实务之风，不但弥漫士林，而且影响了整个政治。所以明亡之后，如同前人指斥魏晋清谈，认为何(晏)王(弼)之罪浮于桀纣一样，从顾炎武到颜元的许多正统儒家都十分沉痛地反对心性空谈，或骂王门，或责程朱，就不是简单的事情。顾炎武说：

是故性也、命也、天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也。出处、去就、辞受、取与之辨，孔子孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。①

谢氏曰……独曾子之学专用心于内，故传之无弊。夫心所以具众理而应万事，正其心者，正欲施之治国平天下，孔门未有专用心于内之说也。②

孰知今日的清谈，有甚于前代者？昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不宗当代之务，举夫子论学论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。③

---

① 《亭林文集·卷 3·与友人论学书》。
② 《日知录·卷 18·内典》。
③ 《日知录·卷 7·夫子言性与天道》。

这不就是五百年前的陈亮、叶适的同一腔调同一主张同一理由吗？但这已经是经历了再一次亡国惨痛的现实教训之后的经验总结。正因为此，它便构成了当时一股宏大的时代思潮。这种思潮上有渊源[①]，下启近代，正是中国精神和中国文化的一个极为重要的方面，顾炎武所坚持的重经验见闻、贵亲知实录、以"治、平"天下为己任的精神，他那"天下兴亡，匹夫有责"的主张，他那些丰富具体的活动和著作，不正是很好的儒家"外王"之学的榜样吗？顾是标准的孔孟信徒、儒学巨子。他所坚持的不正是从荀子、董仲舒到王通、欧阳修、到陈亮、叶适这条线索的儒学精神吗？

所以，如果仅以孔孟程朱或孔孟陆王作为中国儒学的主流和"正统"是并不符合历史真实的。程朱陆王所发展或代表的只是儒学的一个方面。儒学生命力远不仅在它有高度自觉的道德理性，而且还在于它有能面向现实改造环境的外在性格。这就是以荀子"制天命而用之"的光辉命题为代表的方面[②]。这一方面把墨、法、阴阳诸家的经验论、功利观消溶并合在儒学的体系里，非常重视事功。如前所说，即使朱熹等人也并不能完全否定这一方面。因为宋明理学毕竟还不是佛学或宗教，在理论上并不否定人生，於是总

---

① 宋末周密《癸辛杂识续集·下·道学》："道学之名，起于元祐，盛于淳熙……凡治财赋者，则目为聚敛，开阃扞边者，则目为粗材，读书作文者则目为玩物丧志，留心政事者，则目为俗吏，其所读者，止四书、近思录、通书、太极图、東西铭、语录之类，自诡其学为正心修身齐家治国平天下，……钓声名，致膴仕，而士子场屋之文，必须引用以为文，则可以擢巍科，为名士，……然夷考其所行，则言行了不相顾，率皆不近人情。异时必为国家莫大之祸，恐不在典午清谈之下……贾师宪专用此一类人，列之要路，名为尊崇道学，其实幸其不才愦愦，不致掣其肘耳，卒致万事不理，丧身亡国……仲固之言，不幸而中，尚忍言之哉"。

这便是专崇"内圣"的宋代理学的实际后果，是第一次的惨痛历史经验。第二次就是顾炎武、颜元的这些悲痛评论了。这似已足为专尊理学者深思。

② 参阅《荀易庸记要》。

还得讲些“治国平天下”的道理，只是他们把这一方面完全放在从属甚至非常轻视的位置上。拙文《荀易庸记要》曾说，如果儒学只有子思孟子，可能早已走入神秘主义的迷狂宗教，也就没有汉代以来中国意识形态的局面。同样，如果没有汉代以后不绝如缕的这根“外王”线索来制约宋明理学的“内圣”，也就没有近代以至今天的救国精神。尽管理学在发展纯哲学思辨和培育道德自觉的主体性上有巨大成就，但在现实社会发展和政治制度的改革中却无疑起了保守以至反动的作用。把政治化为道德的伦理主义的恶劣影响，至今仍灼然可见，尽管它可以披上某种新装。

这里一个重要的问题是，如前所述，由于理学以正宗自居而排斥异己，一切讲求事功的非理学或反理学的儒家，就经常被指斥为法家。从历史真实看，法家思想在先秦和西汉早被儒家所不断地而又分阶段地吸收溶化，作为独立的法家学派不但早已无存，而且作为法家思想内容如明赏罚、讲功利、重军事等等，也早已成为儒家的东西。因之，自宋代以来的所谓法家或重视功利、主张变革的现实思想家、政治家所真正面临的“法家”内容，毋宁是一个日趋走向近代的新历史课题。

这个时代课题就表现为要求用近代的启蒙主义来限制君权以至取缔君权的民主思想问题，这在明清之际的黄宗羲、唐甄等思想中最为突出。它在理论上意味着“意向伦理”（道德动机）与“责任伦理”（现实效果）、价值判断与事实判断相分别的要求，此亦即是经济学、政治学、社会学应该从宗教学、道德学中分化和独立出来，以便取得科学形态的问题。不再是靠宗教的信仰、道德的善恶，而是明确地由现实的利害、生活的功用来维系、调节和处理社会现象和人际关系。这其实正暗含着中国式的“政”（行政）“教”（伦常教义）相分离的近代要求。黄宗羲应该被看作是体现这一要求的中国思想史上的具有转折意义的人物。他的《明夷待访录》一书在晚

清被梁启超、谭嗣同等人秘密刊行，同时也为章太炎所诋毁，都是具有典型意义的事情。黄在当时特定历史条件下，以中国思想的传统形式，锐利地开始表述了近代民主政治思想。这不是舶来品、西洋货，而仍然是打着“三代之治”旗号的儒学传统。黄本人是忠实的王门理学家，但他确然说出了一种新意识新思想。

对君权过重而思加以限制，如前所指出，是宋代以来的重大问题。理学希望从内的方面去约束君主个体的动机心意。明清之际的思潮则恰恰倒过来，要求从外的方面去约束。包括顾炎武所谓“寓封建于郡县之中”，即地方分权以制约中央，也无非此意。但黄比顾高明之处，在于他从理论上直接地触及了这个问题，并提出了比较彻底的主张。

黄宗羲指出，君是为民而设的。这本是原始儒学的老命题，但黄作了近代式的发挥。他认为君臣之间的关系不同于父子。父子是血缘关系，君臣是共事关系；前者是天生的尊卑关系，后者却不然，“夫治天下犹曳大木然，……君与臣，共曳木之人也。”[①] “故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。……天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”[②]。因此不能“视天子之位过高”[③]。这就不但与宋明理学把君臣父子的尊卑秩序视为一体大不相同，而且也与原始儒学以血缘氏族为国家根本从而由“父子”到“君臣”（所谓“迩之事父远之事君”[④]）也颇相背离了。黄痛斥“三代”之后的“人君”把“天下”当作自己的家业，所定的典章制度实际上只是“一家之法而非天下之法”，所以主张彻底变革，以建

---

① 《明夷待访录·原臣》。

② 同上。

③ 《明夷待访录·原相》。

④ 《论语·阳货》。

立真正的法。黄说："论者谓有治人无治法，吾以谓有治法而后有治人"[1]，这是一个极大的思想突破，它把自孔孟荀到宋明儒家所普遍承认的"有治人无治法"的传统命题倒过来了。实际上是提出了"有治法无治人"的崭新观念，尽管黄打着"三代以上有法"的传统复古旗帜。

黄所要建树的"法"的内容是什么？其中很重要的两项是"置相"和"学校"。前者是设立宰相，实际已接近于近代责任制的内阁总理："原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。"[2] "君之去卿犹卿、大夫之递相去，非独至于天子遂截然无等级也。"[3] 这即是说，"天子"并无特别悬绝的尊高地位，天子之于卿，如同卿之于大夫，不过是同样的等差级别而已。因之，"宰相"实际上便是政事的总负责人。"古者不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子的子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意"[4]。用能"传贤"的宰相来制约不能传贤的天子，这样"天子"就不能大权独揽，搞专制独裁。

"学校"则接近于近代议会，并非仅是教育机关。"必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校；"[5] "东汉大学三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议；宋诸生伏阙捶鼓；请起李纲；三代遗风，惟此犹为相近"[6]，"太学祭酒，推择

---

① 《明夷待访录·原法》。
② 《明夷待访录·置相》。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 《明夷待访录·学校》。
⑥ 同上。

当世大儒，其重与宰相等，……天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。"①

这不非常接近于近代民主观念么？这其实倒恰好是原始儒学在新现实条件下的新展现。顾炎武读《明夷待访录》曾称赞之极，说："百王之弊可以复起，而三代之盛可以徐还"。顾本人也曾认为"天下有道则庶民不议，然则政教风俗，苟非尽善，即许庶民之议矣"②。同时代的唐甄的《潜书》更多有贬斥君主的激烈言论，虽然深度不及黄，但思想倾向是相同的。所以，似乎可以说，以黄宗羲为代表的这批思想家倒真可以说是具有某种近代意义的"法家"，他们鲜明地提出与儒学传统不同的"有治法而后有治人"的原则，从君臣理论到重要制度都相当具体地开始形成一整套思想。这就并不是如某些学者所说的"不超出儒家政治的陈词滥调"，而是符合时代动向的真正的新声音。"此等论调，由今日观之，固甚普通甚肤浅；然在二百六七十年前，则真极大胆之创论也。……梁启超谭嗣同辈倡民权共和之说，则将其书节抄，印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉。"③ 黄宗羲在中国十九世纪末的近代民权思想中居然还能起这种启蒙作用，并不是偶然的。

在黄宗羲那里，改变君权过重、由于皇帝胡作非为而"丧天下"的办法，已开始放弃了二程、朱、王专门要求"正人心"和"格君心之非"，而企望通过建立现实制度来得到保障，这固然可以看作"内圣"之学在这位信徒手里有了向外的新开拓，但也正因为原来本有重事功主实际的传统，才使得在理学中也终于出现了像黄宗羲这

---

① 《明夷待访录·学校》。

② 《日知录·卷19》。

③ 梁启超《清代学术概论》。

样的思想。明中叶以来，无论朱学或王学，都有走向现实世界即所谓走向实学的普遍趋势[①]。近乎科学的实证之风已开始吹起，除学术本身的发展逻辑外，商业都市的高度繁荣、各种行业的分化兴起、众多科学论著的出现（如徐光启、李时珍、宋应星、方以智等人的著作）、浪漫主义的文艺思潮的涌出……，都表明当时社会结构、时代氛围和意识形态开始有了某种重要的变动，这可能是使理学内部发生变化的重要因素。不但是黄宗羲，还有好些人都有"工商皆本"的观念，与自秦汉以来重农抑商的传统思想开始有了离异。

可见，"治法"或"治人"、"外王"或"内圣"、"经世致用"或"存养修心"、"政"（政治）"教"（伦理）分离或合一……，在这里开始具有重要的时代内容，它是近代与古代的分野。表现在明清之际的这两种不同的思想倾向，其深刻的意义，我以为就在这里，而并不在别的什么地方。

如《宋明理学片论》一文所说，宋明理学的贡献在于建立个体自觉的道德主体性。这也是海外学者说的所谓"新儒家的道德个人主义"[②]。所谓"富贵不淫贫贱乐，男儿到此是豪雄"（程颢诗），大概就是这种理学家们的英雄主义的内容。好些理学家也确乎抱着道德至上的信念，赴汤蹈火，对抗邪恶，威武不屈，万死不辞，像王阳明、刘宗周等人，他们确乎闪灼出这种道德人格的光辉。但绝大多数却远远并不能这样，而成为遭人笑骂的"假道学"。就是"真道学"，也如前所指出，除了他们的个人道德给后世留下伦理学上的榜样而外，也并没能作出什么真正大有益于当时后世的重要贡

---

① 可参阅余英时《从宋明儒学之发展论清代思想史》《清代思想史的一个新解释》等文，见余著《历史与思想》，台湾联经出版社，1977。

② 见狄百瑞（Wm. T. DeBary）《中国的自由传统》，李弘祺译，香港中文大学出版社，1983。

献。他们的心性哲理脱离实务，丝毫不能经世济民。直到晚清，当统治者开始搞洋务时，理学家倭仁(曾国藩的老师)还大加反对，说了一大套孔孟之道，连奕䜣也只好回答说，倭仁“久负理学盛名”，“陈义甚高，持论甚正”，却无奈“道义空谈”，毫无用处[①]。光讲心性道德，光凭心学理学，无法富国强兵，对付洋人，这是连腐朽的统治阶级中的好些人也明白的。

由于中国没能经历资本主义的历史阶段，明中叶以来的进步思潮没有稳固的社会基础，黄宗羲这种微弱晨光式的近代的法治思想，很快便沉埋在清代伪古典主义的复古浪潮中。而且直到近代民主主义革命时期，也仍然遭到有如章太炎这样勇敢的思想家的非难和轻视。近代民主思潮在封建统治和农民小生产阶级的双重夹攻中，其生存和发展是极为艰难的。近代中国思想史曾不断证实这一点。

所以，本文不同意海外某些学者关于中国知识分子有个人主义的“自由传统”，并把这传统追溯到宋明理学，认为理学乃启蒙、自立等说法。[②] 恰好相反，理学远非启蒙，而是某种准宗教性的道德的神学。从而中国士大夫知识分子的所谓个人主义、自由主义始终也没能脱离服从于封建纲常准宗教式的伦理系统。由于他们没能获得近代社会因职业分化和经济自由所带来的人格独立性，中国士大夫知识分子只能拥挤在“学而优则仕 ”这条中国式政教合一的社会出路上，必需依附于皇权—官僚系统的政权结构，争权夺势，尔虞我诈。以理想化了原始氏族社会的巫师为传统，中国知识分子的最高理想是“应帝王”，“作宰辅”，“为帝王师”。伊尹、周

① 《筹办夷务始末·同治朝》卷 48。

② 参阅 Wm. T. DeBary《中国的自由传统》、《Principle and Practicality: Intro - duction》, New York, 1979。

公、诸葛亮……，而并不是皇帝本身才经常是他们梦寐中的最高位置。除了退隐山林以庄禅自娱或极少数人能怀抱野心投入农民起义外，一般很少能在意识和行动上冲破这个伦理—政治的政教结构，而总是心甘情愿地屈从于皇家权力和纲常秩序中，以谋得一定的政治地位和社会荣誉，政治上的人身依附和人情世故关系学极为严重，始终缺乏独立的近代人格观念。这正是中国知识分子个人命运和自我意识的历史性的悲剧所在，也是知识分子尚未能脱出传统社会的一种表现。

也正因为此，在理论创造上，中国士大夫知识分子多半只能以注释经典来发挥新意，打着圣人的招牌来陈述自己的主张。王安石求改革而搞《三经新义》，戴震反理学也必须以《孟子字义疏证》而出现。但在这种合法性的注经形式中，最值得重视的，又仍然是在中国传统的历史意识中走向近代的新倾向。

三　经学与史学

少数民族占据统治地位的清代政权，在经济、政治、文化上施行了一整套封闭、保守、愚昧的政策，把明清之际的经世致用的"外王"精神，挤进了经典考据的避难所。但是，即使在乾嘉朴学中，也开始潜藏有某种实证精神，以致胡适把它误认为即是近代的科学方法论。其实这是弄错了。我以为，与印度不同，中国一直有重史的传统，这倒是中国特有的"科学"精神。它与非宗教、重经验的中国实用理性有关。每个朝代都注重修史，以记录历史，积累经验。明清之际，更是如此，几位大师都写有大量历史著作。黄宗羲写了著名的宋元明的理学思想史。《四库提要》说顾炎武"每一事必详其始末，参以证佐，而后笔之于书。故引证浩繁而牴牾甚少。"所谓"详其始末"，"通其源流"，也正是注意从历史上来观察考查，例如

他的《日知录》。然而，真正企图把历史提上哲学高度或从自己的哲学体系出发来论议历史的，却只有王船山。

顾炎武黄宗羲都没有自己的哲学体系，而王船山却有之。王成为中国传统思想的最后的集大成者。他一方面总结了宋明理学，对理气心性作了细致和透辟的论证，批判了王学，改造了程朱，发展了张载的“气”唯物论，并崇之为正宗；另方面，他又高扬了中国的历史意识的长久传统，并把它提到了不以人的意志为转移的哲学高度。这两方面的结合，使王船山理论体系达到了儒家所一贯向往的“内圣外王”双合璧的完满水平。

从前一方面说，王船山强调的是“道”在“器”中，“理”在“气”中，“形而上”即在“形而下”中：

> 形而上者，非无形之谓。……唯圣人然后可以践形。践其下，非践其上也。……君子之道，尽夫器而已矣。[1]
>
> 无其器则无其道……，洪荒无揖让之道，唐、虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。……故古之圣人，能治器而不能治道。治器者则谓之道……[2]

一切“道”、“理”、规律、秩序、法度都必须寓于现实物质事物之中，而不能离开这些具体事物去探求。这种由心性探求而转向外在世界的实践，即由“尊德性”而日趋“道学问”，如已指出，是明中叶以后程朱学派中已显露的某种共同倾向；但在王船山这里的特色是，他突出地以历史作依归。上面讲的“内圣”与“外王”、“治人”与“治法”，都实际被统摄在船山的历史观念中。

---

① 《周易外传·系辞上传第12章》。

② 同上。

王船山在思想上仍然是理学正宗，在政治上也是封建地主阶级的正统；所以他斥不知礼义的老百姓为禽兽；他痛恨李贽等人的近代个性解放思潮。但是，他却在通过评论中国各朝历史时，感受到和提出了不以人的伦理是非、认识对错、善恶动机为转移和标准的某种客观规律。这种规律不是一时一地的得失利害，而是影响久远的必然趋势。所以他不但认为社会是发展的，大不同于儒家们艳称“三代”、提倡复古，而且更强调应该从“势”来看“理”、“天”，从而这个“天”、“理”也就逐渐脱出传统理学家的伦理性的“天理”，而接近于客观历史总体规律的近代观念了。

顺必然之势者，理也。理之自然者，天也。君子顺乎理而善因乎天，人固不可与天争久矣。[①] 天者，理而已矣；理者，势之顺而已矣[②]。

这样，也就不应再是以道德的善恶、内心的动机为尺度标准，而是有某种“不可测”的客观外在规律在：

秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不测，有如是夫。[③]

以一时之利害言之，则病天下；通古今而计之，则利大而圣道以弘。天者，合往古来今而成纯者也。……时有未至，不能先焉。迨其气已动，则以不令之君臣，役难堪之百姓，而即

---

① 《宋论·哲宗》。

② 同上。

③ 《读通鉴论·卷1·秦始皇》。

其失也以为得，即其罪也以为功，诚有不可测者矣。[1]

这里，与司马光、朱熹已有所不同，应该说是达到了中国历史意识和哲学思想的空前的理论高度。因为它开始暴露了历史与伦理的巨大矛盾："不令的君臣，难堪的百姓"，一时的祸害，却可以构成伟大的功业，是"恶"而并非"善"在现实中起着动力的作用。历史的发展，百世的功过，"古往今来之道"，远远超出了包括伦理在内的人的主观愿望、动机、目的、行为和利益。它有某种客观总体的规律在，它超过和压倒了任何主体（包括"圣君贤相"）的一切。从而，以"圣君贤相"为理想的传统伦理主义在这种历史观面前，便显得异常空泛、苍白和迂腐了。这也就从根本理论上离开了以伦理价值来判断历史的儒学传统，从而伦理也就不能再是最高本体实在，只有历史自己才是这个"道"、"理"的本身。史学（历史意识）将替代经学（伦理教义）而成为主流。

很明显，这与黄宗羲在政治理论上提出"有治法而后有治人"一样，同样体现逐渐摆脱儒学传统的同一个时代心音。

总括起来看，在汉儒那里，伦理学从属于宇宙论，社会政治、历史系统、伦理秩序统统被安排在宇宙论的反馈图式中，尽管是他律道德（即道德由外在五行等规定），但伦理学与历史观、社会论、政治论还是一个相互沟通的整体的结构。到宋儒的时代，这个宇宙论图式早已崩毁，濂、洛、关、闽各大学派尽管也有治平理想和经世方略，但这些方略不但浮浅平常，而且也没能真正与其宇宙观历史观伦理学构成内在的理论系统。他们的成就只在内圣心性之学：把宇宙论与伦理学沟通了起来，建立了自律道德的形而上学本体论。这个本体论正由于缺乏与"外王"的深刻的理论关系，从而如

---

① 《读通鉴论·卷3·武帝》。

前所说，对心性的个体追求走向了准宗教性的超越道路。带来的社会后果非常有害，于是遭到了从陈、叶开始到顾、王、颜、戴的猛烈批判。

但是，无论陈、叶，或者别人，也包括王船山在内，又都未能建立任何可替代宋明理学的新的哲学系统。他们在"内圣"方面，所讲不及朱、王那么精微和深刻；在"外王"方面也没有提出真正的哲学观念。只有王船山算是初步提出了上述以客观的"势"为本体的历史观，并企图与伦理学、宇宙论相联系。但是王船山并没能做到这一点，他也仍未能把伦理学、宇宙观与这种历史观真正会通溶合起来。他开始觉察到、触及到历史与伦理的并不一致，但是他并没能真正发现和展开这个巨大矛盾。他强调的仍然是天理人欲之辨、君子小人之别的伦理本体。历史观也仍然从属和局限在传统伦理学范围内。尽管他被外国学者称作是"中国思想家中最'非中国式'的一个"[①]，但他毕竟不能像黑格尔那样干脆将伦理学从属于历史观之下，以历史过程来统摄一切。因为他没有西方基督教背景，不能产生一个有如上帝的"绝对理念"的观念来统领全局。他遵循中国传统，追求"天人合一"。既然这个"合一"不可能实现在董仲舒式的那种宇宙五行图式里，又不能实现在朱熹、王阳明式的那种"仁即天心"的心性伦理中，而必须回归到具体的历史的现实活动上；这对于王船山，就显然是不可能的事情。王船山缠绕在"天"、"理"、"时"、"势"中而不能真正找到新的理论出路。他不能摆脱理学的框架，更不能越出儒家的藩篱；相反，他是非常自觉地和明确地捍卫和坚持着它们。中国当时还没有近代社会的背景和基础，不能像西方那样，能结合自然科学和社会现实的发展，从中世纪神学藩篱下逐渐而坚决地脱身出来，产生从笛卡儿到康德的

---

① Dert Bodde，《Essays on Chinese Civilization》，第 251 页，New Jersey，1981。

伟大近代哲学。王船山不能脱出中国哲学的伦理主义的强固传统，他毕竟不可能建构出以“势”（客观历史规律或趋向）为基础的新的“天理”（伦理本体）观。要做到这一点，并在现实世界和历史长河中来实现这种“天人合一”，只有在以现代大工业社会为背景的基础上才有可能。这当然就不是王船山所能梦想的了。王船山走到了中国传统哲学的尽头。

王船山犹如此，比王矮小得多的颜元、戴震诸人更不用说。但他们在抨击程朱陆王的理论斗争中却仍有其意义。关于颜元，在本书《墨子初探本》文中已经讲过。至于戴震，虽以考据大师为当时所重，但他自己明确指出“生平著述之大，以孟子字义疏证为第一”①，“以六书九数等事尽我，犹误认轿夫为轿中人也”②。一切考据对戴本人来说，不过是“轿夫”，他为吃饭必须作这些，但这禁锢不住他的思想，他的思想（轿中人）却正对宋明理学的无比义愤。这种义愤是明中叶以来社会先进思想的最后回响，它与大体同时的曹雪芹、袁枚、扬州八怪等人同属于那个黑暗的中国十八世纪中反理学反封建的灼灼明星。

论述戴震的著作已有很多，本文不想重复。只想指出戴震在反理学中伦理学与认识论相混同的特色。理学本是伦理本体论的心性论；理学之所以要讲许多理气、心性、无极太极，都是为了归宿于封建伦理。理学的种种宇宙论和认识论本都主要是为伦理本体论服务的；戴震通过所谓“血气心知”的论证，强调“德性资于学问”，实际是把宋明理学的心性论伦理学放在认识论的基础上来解释，从而，戴震所阐明的先验的内在德性必须经过后天的学习培育才有可能，实际便是对宋明理学高扬“德性之知”贬低“闻见之知”

① 段玉裁《戴东原集序》。

② 同上。

的倒转。所以钱穆说戴是继承了荀子的性恶论①，余英时认为戴是主智的②，都觉察到了这一现象。但是由于戴的目标是反禁欲主义，他强调情欲正常满足的合理性、"自然性"，所以冯友兰又说戴是主情的③。我认为，戴的特点正在于表现了中世纪伦理学向近代认识论的过渡。它的实质是伦理学（反理学禁欲主义），它采取的论证角度却是认识论。实际上，它是将明李贽等人以来的重情主欲的思想初步框入哲学认识论中作为内容。但由于他以认识论来讲伦理学，不但把二者混在一起，很难讲清楚；而且也使伦理学的形而上学的意义大为褪色，在深度上反比朱、王等理学大师们简单而粗糙。西方哲学的认识论一般总与自然科学相联系而得到发展，中国近代的认识论的兴起也如此。戴震的认识论缺乏自然科学基础，又并没有与他的考据方法自觉地联系起来，所以它就并未能取得多少科学的成就，它的意义只在于反映了对宋明理学的伦理本体论的强烈抗议和当时整个意识形态要求走向近代的呼声。

人文学科十分发达的中国文化，这种思想的历史动向，仍然更为主要地更为波澜壮阔地表现在由经学而史学，即着眼于具体的历史意识来替代抽象的心性玄谈的思潮中。即使王船山的历史观念无人知晓长久沉埋，但无论是今文经学派以微言大义寓说时事，或者是古文经学派的章学诚"六经皆史"的著名命题，又都以不同方式表现出顾炎武最早提出"经学即史学"的这一总趋势，承续和在新条件下发扬了中国哲学的历史意识的古老传统。

关于晚清今文学，最后以康有为为代表，也仍然附着在"三世"

---

① 钱穆：《中国近三百年学术思想史》下卷，商务印书馆，1937。

② 余英时：《论戴震与章学诚》，龙门书店，1976。

③ 冯友兰：《中国哲学史》下卷，商务印书馆，1936。

历史观念上，我在《中国近代思想史论》一书中已讲了不少，此处不再谈。这里只简略提一下"六经皆史"的说法。如所周知，王阳明和其他一些人已早有此提法，但毕竟是章学诚把这一命题与经世致用、与反理学、与前述"外王"路线连接了起来：

> 天人性命之学，不可以空言讲也。……儒者欲尊德性而空言义理以为功，此宋学之所以见讥于大雅也。……三代学术，知有史而不知有经，切人事也。后人贵经术，以其即三代之史耳。近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命必究于史，此其所以卓也。[①] 史学所以经世，固非空言著述也。且如六经，同出于孔子，先儒以其功莫大于春秋，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而言古，舍人事而言性天，则吾不得而知矣。学者不知斯义，不能言史学也。[②]

这里说得相当明白了。"六经皆史"、"经学即史学"的真正含义不即是反对空谈性理的"内圣"之学么?！戴震从认识论来反理学；章学诚以历史学来反理学。章自觉地和明确地承继宋代陈、叶，明确提出"六经"之为经典，是因为它们乃古代典章制度、行政事实的历史记录，连《易经》这种被宋明理学奉作宇宙伦理本体论的圣典，也被章解释为"政典"、"法宪"，"其所以原民生与利民用者"，"而非圣人一己之心思，离事物而特著一书谓以明道也"[③]。从而，"六经"、孔孟的真传便并不在什么心性义理，而在于具体历

① 《文史通义·内篇5·浙东学术》。

② 同上。

③ 《文史通义·易教上》。

史经验的记录。这不正是从准宗教性的伦理学本体论走向近代现实性的历史意识的表现么？王船山是从哲学上，章学诚是从历史学上提出了同一课题。

对章来说，所谓真正的史学不只是记录事实、搜罗材料、排比现象，而在于探求规律。顾炎武说过“明古今之变而知之所以然”，章学诚则说得更明确：“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考，皆非史学。”① “撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知来。记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起”②，记往是为了知来，所以这不是起居录，不是记帐本，这是要求获得某种规律性的认识以卜望未来，而有助于人事，服务于现实。章学诚所谓史家“微茫秒忽之际，有以独断于一心”，也正是这个意思。史学家要有眼光来作出独立判断。

章学诚《文史通义》《校雠通义》有各种错误，包括好些知识性错误，“征文考献，辄多谬误”，“其读书亦大卤莽灭裂矣”③，但它的重要价值和影响却丝毫未减，直至今日仍为海内外学者们所推重。其所以能如此，不正是由于它体现了中国社会和文化的近代趋向的新精神，为“切于人事”的“经世致用”观念提出了历史学的论证么？正是他的这种富有创造性的史学理论，而不是他的那些具体的论证、考核或材料，使他终于取得思想史上的重要位置。在这种意义上，章学诚也正是陈亮、叶适、顾炎武、黄宗羲、王船山等人的所谓“外王”路线的伸延和扩展。

不是宋明理学，而是这条路线与近代中国进步思想有直接的联系。从龚自珍、魏源到梁启超、章太炎，当然还有许多其他的人，

---

① 《文史通义·内篇5·浙东学术》。

② 《文史通义·书教下》。

③ 《余嘉锡论学杂著·卷下·书章实斋遗书后》。

都是在"经世致用"等观念影响下，注重事实、历史、经验，主张改革、变法、革命。无论是龚的"尊史"，魏的"师长"，还是梁的"新史学"，章的"国粹"，……都可以看作是中国这种传统在近代特定条件下的继承和发扬。他们愤然推开心性玄谈，而面向现实，救亡图存。谭嗣同有段话把这一点描述得最为清楚了：

> 往者嗣同请业蔚庐，勉以尽性知天之学，而于永嘉则讥其浅中弱植，用是遂束阁焉。后以遭逢世患，深知揖让不可以退萑苻，空言不可以弭祸乱，则于师训窃有疑焉。夫浙东诸儒，伤社稷阽危，蒸民涂炭，乃蹶然而起，不顾瞀儒曲士之訾短，极言空谈道德性命无补于事，而以崇功利为天下倡。揆其意，盖欲外御胡虏，内除粃政耳。使其道行，则偏安之宋，庶有豸乎？今之时势，不变法则必步宋之后尘，故嗣同于来书之盛称永嘉，深为叹服，亦见足下与我同心也[①]。

这就是思想史的真实。

① 《致唐佛尘》，见《中国哲学》第4辑第425页。

试谈中国的智慧

一　时代课题

近几年我陆续发表了几篇谈中国传统思想的文章，现在把这些文章汇集起来，讲几句归总的话。

首先是研究课题问题。我赞成多样化，关于中国思想史哲学史的论著，无论海内外，都已有不少，而且有迅速增加的趋势。其中由通史而走向专史（思潮史、学派史、人物史、专题史等等），是一个很好的势头。我一直主张中国历史的思想史、文学史应该尽量多作细致的专题探究，只有在许多专题作了充分探讨研究之后，才有可能作出比较准确和通史概括。中国人多，搞中国思想史的人也会相对地多一些（对比国外或对比搞西方思想史的人），不妨各自分头随性之所近去深钻细究，而不必千人一面众口一词地挤在

通史这条道上。多年来国内关于中国哲学史的通史和专史的著作比例似乎有点失调，应该改革一下，使哲学史思想史的局面来个多样化的新貌。

抱歉的是，我自己这里提供的，却仍然属于通史范围。不过在通史范围内，也应该多样化，即可以从各个不同的角度、用各种不同的方法去接近、探讨、表述中国哲学史、思想史。它们所提出的课题、所经由的途径和所企图达到的目标，可以很不相同。例如，可以有以搜罗整理材料见长的哲学史，也可以有以解释阐发新意见长的哲学史；可以有偏重考证的历史学家的思想史，也可以有偏重义理的哲学家的思想史。在后者中，可以有以唯物论与唯心论的斗争作为根本线索的研究，也可以有以认识发展进程为线索的研究，还可以有其它的课题、途径和线索的研究。我写的这些文章不敢自称哲学史，但哲学史既应是"自我意识的反思史"[①]，那么对展现在文化思想中的本民族的心理结构的自我意识，也就可以成为哲学和哲学史的题目之一。我所注意的课题，是想通过对中国古代思想的粗线条的宏观鸟瞰，来探讨一下中国民族的文化心理结构问题。我认为这问题与所谓精神文明有理论上和实践上的关系，是很值得研究的。总之，我赞成百花齐放，殊途同归，同归于历史唯物主义，同归于像马克思那样谨严地解释历史，找出它所固有的客观规律[②]，以有助于今日之现实，即"有助于人们去主动创造历史"[③]。

美国研究中国思想史的知名教授、已故的列文森(Joseph R.

---

① 参阅《李泽厚哲学美学文选·美学的对象与范围》，湖南人民出版社，1985。

② 我不同意 K. Popper 认为历史无客观规律可寻，Collingwood 认为"一切历史均思想史"夸张思想的独立决定作用等理论。

③ 参阅拙著《中国近代思想史论》第 488 页，人民出版社，1979 年。

Levenson)曾把思想史比作博物馆,即认为它已失去现实作用和实用价值,而只具有供人们观赏的情感意义。列文森曾以理知上接受西方、情感上面向传统的矛盾来描述解释中国近代知识分子的思想;美国另一位研究中国思想史的专家史华滋(Benjenmin Schwatz)则认为,思想史不应该比作博物馆,而应该比作图书馆,即认为它所保存的过去的东西,也许有一天又会有某种参考用途。我的意见是,既不是博物馆,也不是图书馆,而似乎是照相簿:因为思想史研究所应注意的是,去深入探究沉积在人们心理结构中的文化传统,去探究古代思想对形成、塑造、影响本民族诸性格特征(国民性、民族性)亦即心理结构和思维模式的关系。我以为,展现为文学、艺术、思想、风习、意识形态、文化现象,正是民族心灵的对应物,是它的物态化和结晶体,是一种民族的智慧。这里所用"智慧"一词,不只是指某种思维能力、知性模式。它不只是 Wisdom, intellect;而是指包括它们在内的整体心理结构和精神力量,其中也包括伦理学和美学的方面,例如道德自觉、人生态度、直观才能等等。中国思维的特征也恰恰在于它的智力结构与这些方面交溶渗透在一起。它是这个民族得以生存发展所积累下来的内在的存在和文明,具有相当强固的承续力量、持久功能和相对独立的性质,直接间接地自觉不自觉地影响、支配甚至主宰着今天的人们,从内容到形式,从道德标准、真理观念到思维模式、审美趣味等等。对它们进行自觉意识,科学地探究它们,了解它们在适应现代生活的长处和弱点、需要肯定和否定的方面或因素,总之既发展又改进我们民族的智慧,我以为是一件有意义的事情。因为无论是心理结构或者是民族智慧,都不是一成不变的超时空因果的先验存在,它们仍然是长久历史的成果。面临 21 世纪工艺——社会结构将发生巨大变革的前景,如何清醒地变化和改造我们的文化——心理结构,彻底抛弃和清除那些历史陈垢,以迎接和促进新世纪的曙

光，我以为，这正是今日中国哲学要注意的时代课题。但我的这些文章只是开一个头，把问题初步提出来而已。正如我在本书第一篇文章《孔子再评价》提出"文化心理结构"这概念时所说的那样。

因为集中在这个概括性的主题之上，我就只能选择一些最有代表性、最有实际影响的人物和思潮，弃而不论许多比较起来属于次要的人物、学派和思想。例如先秦的名家以及其他好些非常著名甚至非常重要的思想家；也舍弃了所论述的人物、思潮中离这一主题关系较远的方面、内容和层次，当然更完全舍弃了一些属于考证范围的问题如人物生平、史料源流、版本真伪等等。总之，本书所作的只是一种十分粗略的轮廓述评。孙子说："无所不备则无所不寡"。我丝毫不想以齐备为目的，而只望能在舍弃中更突出所要研讨的主题：即在构成中国文化——心理结构中起了最为主要作用的那些思想传统。同时在论述中也尽量注意详人之所略，略人之所详，以避开重复。从目录中可以看出，我所注意论述的是孔墨、孟荀、老韩、易董、庄禅以及所谓"内圣"(理学)"外王"(经世)之学。我没有讲唯物唯心之争或认识论范畴之类(如现在好些论著)，也不同意以孔孟程朱或孔孟陆王为"正宗"(如港、台好些论著)。我以为这两者都太狭隘，不能很好地说明中国思想传统、民族性格或文化心理结构。

研究民族性格或文化心理结构，也可以有各种不同的途径和角度。其中更重要的，也许还是从社会经济、政治的角度出发作些根基的探究。例如，同是人道主义，古代人道主义(如孔孟)与近代人道主义(如西方文艺复兴以来)就由于社会根基不同，其具体内容才产生重大差别。前者以原始氏族传统为根基，强调人际之间的和谐亲睦、互爱互助；后者以资本主义的崛兴为背景，强调的是个性解放、个人的独立和自由。从社会经济基础经由政治、宗教等中介环节，直至升华或提升为思想理论和哲学观念，反过来又作用

于影响于人们的行为、活动;我以为历史唯物主义的这一基本原理仍是深刻的。虽然这种根基的研究并不在我的目标之内,我的这些文章仍然是从思想到思想,即思想史自身的研究。但我觉得应该把这个问题强调一下。因为既然不可能专门去探究思想传统的社会史的根源,便应该在研究、论述时十分注意到它,下面想再集中地谈一下这个问题。

二　血缘根基

任何民族性、国民性或文化心理结构的产生和发展,任何思想传统的形成和延续,都有其现实的物质生活的根源。中国古代思想传统最值得注意的重要社会根基,我以为,是氏族宗法血亲传统的强固力量和长期延续。它在很大程度上影响和决定了中国社会及其意识形态所具有的特征。以农业为基础的中国新石器时代大概延续极长,氏族社会的组织结构发展得十分充分和牢固,产生在这基础上的文明发达得很早,血缘亲属纽带极为稳定和强大,没有为如航海(希腊)、游牧或其它因素所削弱或冲击。虽然进入阶级社会,经历了各种经济政治制度的变迁,但以血缘宗法纽带为特色、农业家庭小生产为基础的社会生活和社会结构,却很少变动。古老的氏族传统的遗风余俗、观念习惯长期地保存、积累下来,成为一种极为强固的文化结构和心理力量。直到现在,在广大农村中,不仍然可以看见许多姓氏聚族而居,其中长辈晚辈之分秩序井然么?就在称谓(中国人的亲属称谓极为细密,与西方大不相同)和餐桌(西方分而食之,各自独立;中国共进饭菜,要求谦让有"礼")上,便也可说是一"名"一"实"地在日常生活中把这种以血缘亲属为基础的尊卑长幼的等级秩序,作为社会风习长期地巩固下来了。今天走向二十世纪结尾,现代生活已在世界范围内打碎着

种种古老传统，中国农村也在开始变革，但观念形态在这方面的变革进度却并不能算迅速（例如关于性爱的观念），那就更不用说鸦片战争以前的传统社会了。

充分了解和估计到这一点，就容易理解为什么儒家会在中国社会和中国思想史上占据了那么突出的地位，为什么儒学、儒家或儒教几乎成了中国文化的代名词，孔子成了可与基督、释迦并立的“教主”。在整个中国文化思想上、意识形态上、风俗习惯上，儒家印痕到处可见。充分了解和估计到这一点，也就容易理解，儒家孔子为什么要讲“仁”，要把仁学放置在亲子之爱的情感心理的基础之上，终于成为整个儒学（从世界观、宇宙论到伦理学）一个基本特征。只有了解这一点，也就容易理解，为什么从孔孟到顾炎武，儒家老要“复古”，复“封建”，老喜欢讲“三代之治”（夏商周）。这种所谓“三代之治”与后世虚构的“向前看”的乌托邦不同，也与柏拉图虚构的“理想国”不同。孔子梦见周公，儒家要“复”的“三代之治”，确乎有其“向后看”的历史依据的，即父家长制下黄金时代的氏族社会[①]。所以，本书着重讲了孔子和儒家，以其作为主轴。这不是因为我特别喜欢儒家，而是因为不管喜欢不喜欢，儒家的确在中国文化心理结构的形成上起了主要的作用，而这种作用又有其现实生活的社会来源的。我之重视墨子、老庄也与此有关。因为他们也从不同方面不同立场不同角度反映了原始氏族传统的某种因素或问题，对后世一直有重要影响。中国以后的思想大体是在儒、墨、道这三家基础上变化发展起来的。孟子激进的人道民主与内

① 关于中国历史分期是迄今仍在争论的问题，我没有能力参与意见。但以为，周公“制礼作乐”大概是使父系家长制度规范化完善化的一次具有历史意义的重要确定。王国维的《殷周制度论》中的论点仍是值得重视的。其后春秋战国则是这一周制彻底崩毁的社会大变动时期，至此才正式进入真正成熟的阶级社会。参阅《孔子再评价》《孙老韩合说》等文。

圣人格，庄子抗议文明反对异化，荀子、《易传》的“外王”路线和历史意识，以及以现实军事政治斗争为基地的古代辩证法和以阴阳五行为骨架的宇宙论，宋明理学的伦理本体、理学和非理学的儒家们的经世致用理论，都是既置根于此历史长河之中，又对后世影响深远的中国传统思想中的最重要的东西。

以儒家为中国文化的轴心或代表，远不是什么新鲜意见，问题在于如何解释它。所谓“解释”却包含有解释者的历史立场和现实态度在内。在中国近代直到今天，对此就有激烈的分歧和争论。保守派经常以保卫孔孟之道作为维护民族传统的旗帜来对付实际是抵抗时代的挑战，急进派则以打倒孔家店彻底否定儒家来作为振兴民族改造文化的出发点。但无论是保守派或急进派，都似乎并未对儒家或儒学的根基、内容和形式真正作出多少深刻的研究，并没有客观地分析它的各个主要方面、特征、优缺点及其可能的前途；也就是说，对民族传统缺乏真正的自我意识的反思。

可以举一个例子。例如，“敬老尊长”是儒学传统中所保存积累至今仍有巨大社会影响的民族遗风[①]。它并不只是个简单的礼仪形式问题，而是一种文化现象和心理情感。在今天以至未来的社会生活中，它可以起某种稠密人际关系的良好作用，应该肯定它，保存它。但另方面，这种传统的价值观念却有贵经验而不重新创、讲资历而压抑后辈等等很坏的作用，成为社会进步、生活开拓、观念革新的极大障碍，应该否定它，排除它。从而，如何在制度上、思维中排除它（这应该是目前的主要方向）、而又在心理上、情感上有选择地保留它、肯定它，便是一种非常复杂

① 参看《孔子再评价》。它源自原始氏族的重经验（老人拥有）。严复说“其于为学也，中国夸多识而西人尊新知”（《论世变之亟》），以知识博雅为高，轻视新说创见，甚至在今天的学术界也可以明显看到此种遗迹。

而需要充分研究的问题。传统是非常复杂的，好坏优劣经常可以同在一体中。如何细致地分析剖解它们，获得清醒的自我意识，就显得比单纯的“保卫”或“打倒”，喜欢或憎恶，对今天来说，就更为重要。孔孟儒学一方面保存了氏族传统中的人道、民主等许多优良的东西，另方面又同样保存了氏族传统中许多极落后的东西，如“不患寡而患不均”、“何必曰利”、“父母在不远游”、“子为父隐”……等等，这种双重性的剖析，我以为是必要的。对其他各家如墨、老、庄，亦然。氏族社会长期延续于正式的阶级社会之前，它确乎有为阶级社会所丧失掉的许多人类的优良制度和个体品德①。孔孟虽然维护的是已经分裂为阶级，已经有统治被统治、劳力与劳心、野人与君子的家长宗法制即“小康”世，但这个早期制度中也确然保存了原来氏族社会中（即“大同世”）的好些传统。如“泛爱众”、“君为轻”等等。孔孟思想的力量，主要就在这里，它们保存了氏族社会中的人道民主理想，而不像

① 恩格斯：“这种十分单纯质朴的氏族制度是一种多么美妙的制度呵！没有军队、宪兵和警察，没有贵族、国王、总督、地方官，没有监狱，没有诉讼，而一切都是有条有理的。……不会有贫穷困苦的人，因为共产制的家庭经济和氏族都知道它们对于老年人、病人和战争残废者所负的义务。大家都是平等、自由的，包括妇女在内。……凡与未被腐化的印第安人接触过的白种人，都称赞这种野蛮人的自尊心、公正、刚强和勇敢……。……最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的、文明的阶级社会，最卑鄙的手段——偷窃、暴力、欺诈、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度，把它引向崩溃。而这一新社会自身，在其整整两个五百余年的存在期间，又不过是一幅区区少数人靠牺牲被剥削和被压迫的绝大多数人的利益而求得发展的图景罢了。”（《马克思恩格斯选集》第 4 卷第 92—94 页）。应该指出，这是指氏族内部。氏族、部落或部族之外则常常是凶狠的残杀和掠夺。“在没有明确和平条约的地方，部落与部落之间仅存在着战争，这种战争进行得很残酷，使别的动物无法和人类相比”（《马克思恩格斯全集》第 21 卷第 112 页）。儒家原始所强调“夷夏之辨”、“非我族类、其心必异”等等，也都来源于此。

代表成熟的后期地域国家制的法家思想那么赤裸裸地宣传剥削与压迫、功利与军事。但孔孟思想弱点也在于此，它们轻视功利强调道德的伦理主义，一直到近现代，仍然是阻碍改革社会结构和改变社会意识的消极力量。不久之前流行的所谓“政治挂帅”、“算政治账”（即不算经济账）之类，实际上不就是“何必曰利”的传统翻版么？所以值得庆幸的是，数千年的农业小生产在近几年商品生产、市场价值的冲击下，已开始在走向重大变化，强固的血缘根基和各种传统观念第一次被真正动摇，个体的独立、创造、前进日渐被承认和发展……，工艺——社会结构的基础方面的改变将带来文化——心理的变革，如何对它作出自我意识，清醒地处理新旧模式、观念、价值的冲突或互补，传统与未来将是一种什么具体关系……，凡此种种，都正是需要哲学史去探索深思的问题。对于孔孟儒家也应如此，我们不是穿着西装来朝拜孔子，也不是将它“批倒批臭”，扔进垃圾箱。

三　实用理性

如果说，血缘基础是中国传统思想在根基方面的本源，那么，实用理性便是中国传统思想在自身性格上所具有的特色。先秦各家为寻求当时社会大变动的前景出路而授徒立说，使得从商周巫史文化中解放出来的理性，没有走向闲暇从容的抽象思辨之路（如希腊），也没有沉入厌弃人世的追求解脱之途（如印度），而是执着人间世道的实用探求[①]。以氏族血缘为社会纽带，使人际关系（社会伦理和人事实际）异常突出，占据了思想考虑的首

① 也正因为此，“实用理性”一词有时以“实践理性”一词替代，当它着重指示伦理实践特别是有自觉意识的道德行为时。

要地位，而长期农业小生产的经验论则是促使这种实用理性能顽强保存的重要原因。中国的实用理性是与中国文化、科学、艺术各个方面相联系相渗透而形成、发展和长期延续的。中国古代常喜欢说某家源于某官。在我看来，似乎也可以说，中国实用理性主要与中国四大实用文化即兵、农、医、艺有密切联系。中国兵书成熟极早，中国医学至今有效，中国农业之精耕细作，中国技艺的独特风貌，在世界文化史上都是重要现象。它们与天文、历数、制造、炼丹等等还有所不同，兵、农、医、艺涉及极为广泛的社会民众性和生死攸关的严重实用性，并与中国民族的生存保持直接的关系。所以，我在这些文章中曾不断指出老子之于兵、荀易之于农、阴阳五行之于医、庄禅之于艺(首先是技艺)的联系，因为研究不够，可能有些牵强，然而中国实用理性的哲学精神与中国科学文化的实用性格，我以为却是明显地有关系的。

从而，从哲学看，中国古代的辩证思想虽然非常丰富而成熟，但它是处理人生的辩证法而不是精确概念的辩证法。由于强调社会的稳定、人际的和谐，它们又是互补的辩证法，而不是否定的辩证法。它的重点在揭示对立项双方的补充、渗透和运动推移以取得事物或系统的动态平衡和相对稳定，而不在强调概念或事物的斗争成毁或不可相容。中国古代也有唯物论唯心论之分，例如孟子与荀子，王阳明与王船山……，但由于主客体的对立和人我之分在中国古代哲学中并不占重要地位，唯物唯心之争就远未获有近代西方哲学认识论上的巨大意义。而像“气”、“神”、“道”、“理”等等，不仅仅是中国哲学而且还经常是中国整个文化中的基本范畴，有时便很难明确厘定它们究竟是精神还是物质。

"气"可以是"活动着的物质"，也可以是"生命力"的精神概念[①]。"神"、"理"、"道"似乎是精神了，然而它也可以是某种物质性的功能或规律。中国也讲认识论，但它是从属于伦理学的。它强调的主要是伦理责任的自觉意识，从孔子的"未知焉得仁"到理学的"格物致知"，都如此。

就整体说，中国实用理性有其唯物论的某些基本倾向，其中我以为最重要的是它特别执着于历史。历史意识的发达是中国实用理性的重要内容和特征。所以，它重视从长远的、系统的[②]角度来客观地考察思索和估量事事物物，而不重眼下的短暂的得失胜负成败利害，这使它区别于其它各种实用主义。先秦各家如儒、墨、老、韩等都从不同角度表现了这种历史意识。到荀子、《易传》，则将这种历史意识提升为贯古今通天人的世界观。把自然哲学和历史哲学铸为一体，使历史观、认识论、伦理学和辩证法相合一，成为一种历史（经验）加情感（人际）的理性，这正是中国哲学和中国文化一个特征。这样，也就使情感一般不越出人际界限而狂暴倾泄，理知一般也不越出经验界限而自由翱翔。也正因为此，中国哲学和文化一般缺乏严格的推理形式和抽象的理论探索，毋宁更欣赏和满足于模糊笼统的全局性的整体思维和直观把握中，去追求和获得某种非逻辑非纯思辨非形式分析所能得到的真理和领悟。具有抽象思辨兴趣的名家和墨辩没能得到发展，到了汉代大一统意识形态确定后，实用理性的思维模式便随之确定难以动摇了。唐代从印度引入为皇家倡导而名重一时的思辨性较强的佛教唯识宗哲学，也终于未能持久。中国实用理性的

---

① 如陈荣捷译"气"为"material force"（物质的力），而 F. W. Mote 却译它为"vital spirit"（有生命的精神）更有译作"质能"的（matter－energy）。

② 参阅《秦汉思想简议》。

传统既阻止了思辨理性的发展，也排除了反理性主义的泛滥。它以儒家思想为基础构成了一种性格——思想模式，使中国民族获得和承续着一种清醒冷静而又温情脉脉的中庸心理：不狂暴，不玄想，贵领悟，轻逻辑，重经验，好历史，以服务于现实生活，保持现有的有机系统的和谐稳定为目标，珍视人际，讲求关系，反对冒险，轻视创新……。所有这些，给这个民族的科学、文化、观念形态、行为模式带来了许多优点和缺点。它在适应迅速变动的近现代生活和科学前进道上显得蹒跚而艰难。今天，在保存自己文化优点的同时，如何认真研究和注意吸取像德国抽象思辨那种惊人的深刻力量、英美经验论传统中的知性清晰和不惑精神、俄罗斯民族忧郁深沉的超越要求……，使中国的实践（用）理性极大地跨越一步，在更高的层次上重新构建，便是一件巨大而艰难的工作。它也将是一个历史的漫长过程。

四　乐感文化

中国实用理性不仅在思维模式和内容上，而且也在人生观念和生活信仰上造成了传统，这两者不可分割。中国神话传说中，如女娲造人已区分贵贱，似乎命由天定；西方《圣经》却是上帝造人后，人背叛上帝，被逐出乐园而与命运相斗争。一般思想史喜欢说西方文化是所谓“罪感文化”，即对“原罪”的自我意识，为赎罪而奋勇斗争：征服自然，改造自己，以获得神眷，再回到上帝怀抱。《圣经·旧约》中描述的耶和华和撒旦的斗争，是心理上的巨大冲突，并非人世现实的纠纷，它追求的超越是内在灵魂的洗礼。虽然这种希伯来精神经由希腊世俗精神的渗人而略形缓和（《新约》以后），但是个体与上帝的直接精神联系，优越于其

他一切世间（包括父母）[①] 的关系、联系和秩序这一基本模式始终未变。以灵与肉的分裂，以心灵、肉体的紧张痛苦为代价而获得的意念超升、心理洗涤以及与上帝同在的迷狂式的喜悦……，便经常是以个人为本位的西方“罪感文化”的重要环节。人们把人生的意义和生活的信念寄托于神（上帝），寄托于超越此世间的精神欢乐。这种欢乐经常必须是通过此世间的个体身心的极度折磨和苦痛才可能获有。这是基督教以及其他好些宗教的特征。下面是看报偶然剪下的一则材料，具体细节不一定可靠，但它在表现自我惩罚以求超越的宗教精神上仍是可信的，特抄引如下：

> 据路透社报道，最近马来西亚有许许多多的印度教徒群集在吉隆坡附近一个大雾笼罩的石灰穴洞口上，庆祝泰波心节（悔过节），他们用利针戳穿自己的舌头，或将一支手指宽的铁杆穿过自己的脸颊，去击鼓和歌颂他们的家庭和朋友。他们用铁扣针、铁链和尖利凶器来“惩罚”自己，表示对神忏悔和诚心。这些教徒在进行这种活动的过程中都晕倒过去。

这只是一种较低级的宗教，远不及基督教的深邃精致。基督教把痛苦视作“原罪的苦果”，人只有通过它才能赎罪，才能听到上帝的召唤，才能达到对上帝的归依和从属，痛苦成了入圣超凡的解救之道。把钉在十字架鲜血淋漓的耶稣作为崇拜的对象，这种情

---

① 严复所说“中国委天数，而西人恃人力”，“中国首重三纲而西人最明平等”，固然是指近代西方文化与中国的不同，但也可溯源于中西传统源起的差异。由于强调赎罪，所以重人力奋斗；由于有上帝，所以人均平等地等待最后审判。

景和艺术，在中国文化传统中便极少见，甚至是格格不入的[①]。

这只是肉体的摧残，还有精神的磨折。陀斯妥耶夫斯基小说中的那种"灵魂拷问"便是例子，它们都是要在极度苦疼中使人的精神得到超升。这种宗教精神在西方文化中非常重要。例如马克斯·威伯（Max Weber）最著名的理论，便是清教徒的宗教信念使他们刻苦、节约、积累和工作，产生了资本主义。这在根本上说不正确，但它毕竟强调表述了这种极端克己、牺牲一切以求供奉上帝的西方宗教精神对历史的巨大推动作用。中国虽然一直有各种宗教，却并没有这种高级的宗教精神。中国的实用理性使人们较少去空想地追求精神的"天国"；从幻想成仙到求神拜佛，都只是为了现实地保持或追求世间的幸福和快乐。人们经常感伤的倒是"譬如朝露，去日苦多"，"他生未卜此生休"，"又只恐流年暗中偷换"……；总之非常执着于此生此世的现实人生。如果说海德格尔认为人只有自觉地意识到他正在走向死亡才能把握住"此在"，他是通过个体的"此在"追求着"存在的意义"；实际上如同整个西方传统一样，仍然是以有一个超越于人世的上帝作为背景的话；那么孔子说"未知生焉知死；未知事人，焉知事鬼"，死的意义便只在于生，只有知道生的价值才知道死的意义，（或泰山或鸿毛），"生死"都在人际关系中，在你我他的联系中，这个关系本身就是本体，就是实在，就是真理。"鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒而谁与？"自觉意识到自己属于人的族类，在这个人类本体中就可以获有自己的真实的"此在"。因之，在这

---

① 正如"恶"在中国哲学中不占重要的原始地位一样，罪、苦，亦然。在中国哲学中，"天道"本身是"生生"、是"善"，"恶"只是对它的偏离，从而是派生和从属的。人的现实生存和人世生活是善，并非恶或罪。而"道"的无处不在（甚至"道在屎溺"）更使罪、恶无存身处。所以中国哲学的阴阳便不是光明与黑暗、善与恶、上帝与魔鬼誓不两立的斗争，而是彼此依存渗透互补。参阅本书诸文。

里，本体与现象是浑然一体不可区分的，不像上帝与人世的那种关系。这里不需要也没有超越的上帝，从而也就没有和不需要超越的本体。正如章太炎在驳斥康有为建立孔教所说："国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼，志尽于有生，语绝于无验[1]"亦即"体用不二"。"体用不二"[2] 正是中国哲学特征"天人合一"的另一种提法。与印度那种无限时空从而人极为渺小不同，在中国哲学中，天不大而人不小，"体"不高于"用"，"道"即在"伦常日用"、"工商耕稼"之中，"体"、"道"即是"伦常日用"、"工商耕稼"本身。这就是说，不舍弃，不离开伦常日用的人际有生和经验生活去追求超越、先验、无限和本体。本体、道、无限、超越即在此当下的现实生活和人际关系之中。"天人合一"、"体用不二"都是要求于有限中求无限，即实在处得超越，在人世间获道体。[3]

中国哲学无论儒墨老庄以及佛教禅宗教极端重视感性心理和自然生命。儒家如所熟知，不必多说。庄子是道是无情却有情，要求"物物而不物于物"，墨家重生殖，禅宗讲"担水砍柴"，民间谚语说"留得青山在，不怕没柴烧"，等等，各以不同方式呈现了对生命、生活、人生、感性、世界的肯定和执着。它要求为生命、生存、生活而积极活动，要求在这活动中保持人际的和谐、人与自然的和谐（与作为环境的外在自然的和谐与作为身体、情欲的内在自然的和

---

① 《太炎文录·驳建立孔教议》。

② 本文所讲"体用不二"与熊十力讲的心物不分的"体用不二"不同，这里不涉及物质、精神的认识论关系问题。

③ 海德格尔遵循西方传统，强调反人类中心，而去追求超越的存在实即非人格神的上帝；萨特不去强调这种存在，却使自己陷入纯然主观的境地而使其体系较之海氏大为渺小。值得注意的是海氏后期讲"乐"(Joy)，从而由无家被弃到有家可归。但这个"家"对海来说，仍然不脱上帝的影子，尽管海是无神论者。

谐)。因之,反对放纵欲望,也反对消灭欲望[1],而要求在现实的世俗生活中取得精神的平宁和幸福亦即"中庸",就成为基本要点。这里没有浮士德式的无限追求,而是在此有限中去得到无限;这里不是陀斯妥耶夫斯基式的痛苦超越,而是在人生快乐中求得超越。这种超越即道德又超道德,是认识又是信仰。它是知与情、亦即信仰、情感与认识的溶合统一体。实际上,它乃是一种体用不二、灵肉合一,即具有理性内容又保持感性形式的审美境界,而不是理性与感性二分、体(神)用(现象界)割离、灵肉对立的宗教境界。审美而不是宗教,成为中国哲学的最高目标,审美是积淀着理性的感性,这就是特点所在。

自孔子开始的儒家精神的基本特征便正是以心理的情感原则作为伦理学、世界观、宇宙论的基石。它强调,"仁,天心也",天地宇宙和人类社会都必需处在情感性的群体人际的和谐关系之中。这是"人道",也就是"天道"。自然、规律似乎被泛心理(情感)化了。正因为此,也就不再需要人格神的宗教,也不必要求超越感性时空去追求灵魂的永恒不朽。永恒和不朽都在此感性的时空世界中。你看,大自然("天")不是永恒的么?你看,"人"(作为绵延不绝的族类)不也是永恒的么?"天地之大德曰生","生生之谓易"。你看它们(天地人)不都在遵循着这同一规律("道")而充满盈盈生意么?这就是"仁",是"天",是"理",是"心",是"神",是"圣",是"一"……。中国哲学正是这样在感性世界、日常生活和人际关系中去寻求道德的本体、理性的把握和精神的超越。体用不二、天人合一、情理交溶、主客同构,这就是中国的传统精神、它即是所谓中国的智慧。如前面所多次说

---

① 在许多宗教那里,如马克思评论印度教所指出的那样,它是自我折磨的禁欲的宗教,又是极端纵欲淫荡贪暴的享乐宗教。佛教中的某些派别也如此。

过，这种智慧表现在思维模式和智力结构上，更重视整体性的模糊的直观把握、领悟和体验，而不重分析型的知性逻辑的清晰。[①]总起来说，这种智慧是审美型的。

因为西方文化被称为“罪感文化”，于是有人以“耻感文化”[②]（“行己有耻”[③]）或“忧患意识”[④]（“作易者其有忧患乎[⑤]”）来相对照以概括中国文化。我以为这仍不免模拟“罪感”之意，不如用“乐感文化”为更恰当。《论语》首章首句便是，“学而时习之，不亦悦乎；有朋自远方来，不亦乐乎。”孔子还反复说，“发奋忘食，乐以忘忧，不知老之将至云耳”，“饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”这种精神不只是儒家的教义，更重要的是它已经成为中国人的普遍意识或潜意识，成为一种文化——心理结构或民族性格。“中国人很少真正彻底的悲观主义，他们总愿意乐观地眺望未来……”[⑥]。

因之，“乐”在中国哲学中实际具有本体的意义，它正是一种“天人合一”的成果和表现。就“天”来说，它是“生生”，是“天行健”。就人遵循这种“天道”说，它是孟子和《中庸》讲的“诚”，所以，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，而“反身而诚，乐莫大焉”。这也就是后来张载讲的“为天地立心”，给本来冥顽无知的宇宙自然以目的性[⑦]。它所指向的最高境界即是主观心理上的“天人合

---

① 参阅本书《庄玄禅宗漫述》。

② 如 Herbert Fingavette.

③ 《论语·子路13·20》。

④ 如徐复观。

⑤ 《易·系辞下》。

⑥ 参看本书《秦汉思想简议》。

⑦ 参看康德《判断力批判》下卷，自然以文化道德的人为目的。《礼记·礼运》“人者，天地之心”，它们似乎都是从客观上讲的。但如纯从客观目的论讲，就会走向宗教有神论。

一”，到这境界，“万物皆备于我”（孟子），“人能至诚则性尽而神可穷矣”（张载）：人与整个宇宙自然合一，即所谓尽性知天、穷神达化，从而得到最大快乐的人生极致。可见这个极致并非宗教性的而毋宁是审美性的[①]。这也许就是中国乐感文化（以身心与宇宙自然合一为依归）与西方罪感文化（以灵魂归依上帝）的不同所在吧？包括鲁迅，也终于并不喜欢陀斯妥耶夫斯基，这大概不会是偶然吧？我们今天应继续沿着鲁迅的足迹前进。鲁迅一生不遗余力地反国粹，斥阿Q，要求改造国民性，而其灵柩上却毫无所愧地覆盖着“民族魂”的光荣旗帜。坚决批判传统的鲁迅恰恰正代表着中国民族开辟新路的乐观精神：“日新之谓盛德”，“日日新，又日新”。现在的问题是不能使这种所谓“乐观”和开拓变为一种浅薄的进化论、决定论，而应该像鲁迅那样在吸取外来文化影响下所生长和具有的深沉的历史悲剧感、人类命运感……，这样，它才真正具有现代型的无可抵挡的乐观力量。

由于“乐感文化”所追求的“乐”并非动物式的自然产物，而是后天修养的某种成果。它作为所谓人生最高境界，乃是教育的功效，所以儒家无论孟荀都主学习、重教育；或用以发现先验的善（孟），或用以克制自然的恶（荀）。它们所要求的人格塑造是以仁智统一、情理渗透为原则，实际是孔子仁学结构向教育学的进一步的推演。一方面它要求通过培育锻炼以达到内在人格的完成和圆满；另一方面，由于肯定人生世事，对外在世界和现实世事的学习讲求，也成为塑造的重要方面和内容。“我善养吾浩然之气”与“博施济众”从内外两方面以构成所追求的完整人格即建造个体主体

---

① 审美境界可有三层次，悦耳悦目（the Sense of Beauty），悦心悦意（the pleasant feeling, the satisfaction of mind/heart），悦志悦神。这里所指乃悦神（亦即“智的直观”intellectual intuition），参考拙作美学诸文。

性。这也就是所谓“内圣外王之道”。

如果说，孟子、《中庸》和宋明理学在“内圣”人格的塑造上作了贡献的话；那么荀、易、董和经世致用之学则在培养人格的“外王”方面作出了贡献。所谓“现代新儒家”轻视或抹杀后一方面，并不符合思想史和民族性格史的历史真实。我之所以要强调荀子，并一直讲到章学诚，也是针对“现代新儒家”而发的。

儒学之所以成为中国传统思想主干的另一原因，如同中国民族不断吸收溶化不同民族而成长发展一样，还在于原始儒学本身的多因素多层次结构所具有的包容性质，这使它能不断地吸取溶化各家，在现实秩序和心灵生活中构成稳定系统。由于有这种稳定的反馈系统以适应环境，中国思想传统一般表现为重“求同”。所谓“通而同之”，所谓“求大同存小异”[①]，它通过“求同”来保持和壮大自己，具体方式则经常是以自己原有的一套来解释、贯通、会合外来的异己的东西，就在这种会通解释中吸取了对方、模糊了对方的本来面目而将之“同化”。秦汉和唐宋对道、法、阴阳和佛教的吸收同化是最鲜明的实例。引庄入佛终于产生禅宗，更是中国思想一大杰作。在民间的“三教合流”、“三教并行不悖”、孔老释合坐在一座殿堂里……，都表现出这一点。中国没有出现类似宗教战

---

① 所以，有意思的是，不独宋明理学，就是像苏辙等人也同样在搞儒佛同一，他用《中庸》解佛法：“所谓不思善不思恶，则喜怒哀乐之未发也。盖中者，佛性之异名；而和者六度万行之总目也。致中和而天地万物生于其间，此非佛法何以当之？”（《老子解》卷4）“古之圣人中心行道而不毁世法”（同上）。也可以柳宗元作例。正如韩愈认为“孔子必用墨子，墨子必用孔子”一样，柳则认为“余观老子亦孔子之异流也，不得以相抗，又况杨墨申商刑名纵横之说……皆有以佐世，其后有释氏……通而同之，咸伸其长而黜其奇衺，要之与孔子同道”（《柳河东集·送元十八山人南游序》），也是以孔子儒学为基础通过“求同”以溶取异物。这类文字思想甚多，清晰地表现了“通而同之”的中国智慧和民族性格。虽然孔子说，“攻乎异端斯害也已”，孟子辟杨墨，韩愈排佛教，王船山斥陆王等等都声色俱厉、“义正词严”，但多半是社会斗争的短暂反映；就总体情况说，并不如此。汉唐文化的包容同化从外在方面显示了这一点。

争之类的巨大斗争，相反，存别异乃求同，由求同而合流。于是，儒学吸取了墨、法、阴阳来扩展填补了它的外在方面，溶化了庄、禅来充实丰富了它的内在方面，而使它原有的仁学结构在工艺——社会和文化——心理两个方面虽历经时代的推移变异，却顽强地保持、延续和扩展开来。而这也正是中国智慧中值得注意的一个特色。也许，这正是文化有机体通过同化而生长的典型吧。[①]

大体来看，中国传统思想的哲学方面经历了五个阶段。在先秦，主要是政治论的社会哲学，无论是儒、墨、道、法都主要是为了解答当时急剧变动中的社会基本问题，救治社会弊病。在秦汉，它变化为宇宙论哲学。到魏晋，则是本体论哲学。宋明是心性论哲学。直到近代，才有谭嗣同、章太炎、孙中山的认识论哲学。而在这所有五个阶段中，尽管各有偏重，"内圣外王""儒道互补"的实用理性的基本精神都始终未被舍弃。孙中山提出"知难行易"学说，开始在认识论上有真正重视知性的近代趋向，但远远没能得到充分发展。

马克思主义输入中国后，中国传统意识形态产生了迅速的改变。但是，为什么马克思列宁主义会这样迅速地和忠挚地首先被中国知识分子而后为广大人民所接受所信仰？这便是一个很值得思考的问题。当然，主要原因在于中国现代救亡图存即反帝反封建的紧急的时代任务，使进步的知识分子在经历了许多挫折和尝试错误之后，选择和接受了这种既有乐观的远大理想和具体的改造方案，又有踏实的战斗精神和严格的组织原则的思想理论。马克思列宁主义的实践性格非常符合中国人民救国救民的需要。但是，中国传统的民族性格、文化精神亦即文化心理结构和实用理性

① 参看本书《秦汉思想简议》。

是否也起了某种作用呢?[①] 重行动而富于历史意识,无宗教信仰却有治平理想,有清醒理知又充满人际热情……,这种传统精神和文化心理结构,是否在气质性格、思维习惯和行为模式上,使中国人比较容易接受马克思主义呢?以前一些人常说,马克思主义不适合中国国情,但实际的事实却并不如此,马克思主义不仅在中国成功地领导和完成了一场翻天覆地的农民战争,在整个中国社会中生了根,而且在这个过程中,从毛泽东的军事政治战略到刘少奇的个人修养理论到邓小平的"实事求是是毛泽东思想的精髓"和"两个文明"(物质文明与精神文明)的提法,已经使马克思主义很大程度上中国化,即与中国社会斗争的实际、思想意识的实际结合起来了。因之,如果将马克思主义与许多其它一种近现代哲学理论如新实在论、分析哲学、存在主义等等相比较,马克思主义对中国人也许是更为亲近吧?!这也说明马克思主义在中国的传播发展结合传统进一步中国化当非偶然插曲,而将成为历史的持续要求。相反,那些过度烦琐细密的知性哲学(如分析哲学)、极端突出的个体主义(如存在主义),对中国人的心理结构和文化传统倒是相距更为遥远和陌生。我们可以吸收溶化其中许多合理的东西(如严格的语言分析、思辨的抽象力量、个体的独立精神等等)。但并不一定会被它们所同化,倒可能同化它们。所以,即使从中国思

① 1949年以后许多有自己明确的哲学观点、信仰甚至体系的著名学者和知识分子,如金岳霖、冯友兰、贺麟、汤用彤、朱光潜、郑昕等人,也都先后放弃或批判了自己的原哲学倾向,并进而接受马克思主义。尽管他们对马克思主义哲学了解的深度和准确度还可以讨论,但接受的内在忠诚性却无可怀疑。金岳霖解放初期还与艾思奇辩论,六十年代初却主动写了《论所以》;朱光潜对马克思主义哲学的态度也很典型。这与他们由热情地肯定共产党领导革命成功使国家独立不受外侮从而接受马克思主义有关;但这种由"人道"(政治)而"天道"(哲学)的心理转移,不又正是中国的思想传统么?他们不正是自觉不自觉地表现了这一传统么?

想历史的传统看，也似乎不必过分担心随着现代化的来临，许多外来思潮如存在主义等等将席卷走中国的一切；相反，我们应该充满民族自信去迎接未来，应该更有胆量，更有气魄和智慧去勇敢地吸取外来文化和溶化它们。

五 天人合一

但是，应该重复说一次，中国思想传统有着自己的重大缺陷和问题，实用理性正面临着严重的挑战。如前所述，挑战首先来自社会的迅速发展和变迁，从新石器时代以来历史久远的家庭农业小生产和血缘纽带将宣告结束；现代化的进程要求扫清种种封闭因循、消极反馈的行为模式和生活模式，高度发达的自然科学要求舍弃局限于经验论的思想模式……。除了经济发展所带来的社会秩序的变异和生活模式的变革，从而引起与传统思想和传统模式的冲突变革外，文化本身所带来的价值观念的矛盾、冲突和重新估计，也将日益突出。其中个体的重要性与独特性的发展，心理的丰富性、复杂性的增加，使原有的所谓"内圣外王之道"和"儒道互补"成了相对贫乏而低级的"原始的圆满"，而远远不能得到现实生活发展中和精神超越中的满足。缺乏独立个性的中国人如今有了全新人格的追求。捆绑在古典的和谐、宁静与相对稳定中，避开冒险、否定和毁灭，缺乏个体人格的真正成熟的历史时期已成过去，以弗洛伊德等理论为基础的自由放纵倾向、与之相反要求回归上帝的神秘宗教倾向，以及追求离群流浪、单独承担全部精神苦难的"绝对"个性① ……等等，可能成为从各个方向对中国传统意识的

① 近代由于"上帝死了"(尼采)，产生了个体主义的绝对孤独，于是有尼采的权力意志，海德格尔的"此在"，萨特的"自由"等等。

挑战。中国传统思想和心理结构往何处去？是保存还是舍弃？什么才是未来的道路？如本文所一再认为，正是今天需要加以思索的问题。

关于中国社会和中国文化出路的争论，从清末到今天已经延续了一百年。“中体西用”和“全盘西化”是两种最具代表性而且至今仍有巨大影响的方案。清末主张“中体西用”的洋务派，要求只采取现代科技工艺而排斥与这些很难分割的西方的价值观念和政济体制，终于没有成功。以后的“中国文化本位”论则影响更小。主张“全盘西化”的胡适、吴稚晖等人要求彻底抛弃和否定中国既有的文化——心理的各种传统，一切模拟西方，但也应者寥寥，并无结果。殷海光在台湾坚持这一主张，也不成功。实际上，中国现代化的进程既要求根本改变经济政治文化的传统面貌，又仍然需要保存传统中有生命力的合理东西。没有后者，前者不可能成功；没有前者，后者即成为枷锁。其实这就是我们今天讲的“马列主义中国化”、“中国化的社会主义道路”；如果硬要讲中西，似可说是“西体中用”。所谓“西用”就是现代化，它是社会存在的本体。它们虽然都来自西方，却是全人类和整个世界发展的共同方向。所谓“中用”，就是说这个现代化进程仍然必需通过结合中国的实际（其中也包括中国传统意识形态的实际）才能真正实现。这也就是以现代化为“体”，以民族化为“用”。因为“体”“用”两者本是不可分离地结合在一起的，从而如何尽量吸取消化外来一切合理东西，来丰富、改造和发展自己，便是无可回避的现实课题。

这似乎是老生常谈，卑之无甚高论；实际却是艰巨的历史工作，需要我们作出长期的和各种具体的努力。即使在理论上也需要提出许多子命题来分门别类地去研究探讨。其中，研究表现在传统思想中的文化心理结构如何适应、转换和改造才可能生存和发展，便是本书想要讨论的问题。我试图一分为二地描述剖析以

儒家为主干的中国传统思想的某些现象，如上述的心理结构、血亲基础、实用理性、儒道互补、乐感文化、天人合一等等。

“天人合一”便是一个十分复杂的问题。中国“天人合一”观念源远流长，其来有自。大概自漫长的新石器农耕时代以来，它与人因顺应自然如四时季候、地形水利（“天时”“地利”）而生存和发展有密切的关系，同时这一时期尚未建立真正的阶级统治，人们屈从于绝对神权和绝对王权的现象尚不严重，原始氏族体制下的经济政治结构和血亲宗法制度使氏族、部落内部维持着某种自然的和谐关系（“人和”即原始的人道、民主关系）。这两个方面大概是产生“天人合一”（人与自然、个体与群体的顺从、适应的协调关系）观念的现实历史基础。从远古直到今天的汉语的日常应用中，“天”作为命定、主宰义和作为自然义的双层含意始终存在。在古代，两者更是混在一起，没有区分。从而在中国，“天”与“人”的关系实际上具有某种不确定的模糊性质，既不像人格神的绝对主宰，也不像对自然物的征服改造。所以，“天”既不必是“人”匍伏顶礼的神圣上帝[①]，也不会是“人”征伐改造的并峙对象。从而“天人合一”，便既包含着人对自然规律的能动地适应、遵循，也意味着人对主宰、命定的被动地顺从崇拜。

“天人合一”观念成熟在先秦。《左传》中有许多论述，孔、孟、老、庄……都从不同角度不同方面提出了这种观念。无论是积极的或消极的，它们都强调了“人”必须与“天”相认同，一致、和睦、协调。值得注意的是，这一认同恰好发生在当时作为时代潮流的理

① 值得注意的是，即在此时，就有人对“天”的怨愤。《诗经·雨无正》：“浩浩昊天，不骏其德，降丧饥馑，斩伐四国”；《诗经·召旻》：“昊天疾威，天笃降丧。瘨我饥馑，民卒流亡”；《诗经·正月》：“瞻彼阪田，有菀其特；天之抓我，如不我克”等等，都是对天“降”自然灾害的悲怨愤慨；仍然是把主宰与自然混连在一起的。与后世以至今日对自然灾害的悲怨相去并不太远。

性主义兴起、宗教信仰衰颓之际。从而这种"天人合一"观念既吸取了原宗教中的天人认同感，又去掉了它原有的神秘、迷狂或非理性内容，同时却又并未完全褪去它原有的主宰、命定含义，只是淡薄了许多；其自然含义的方面相对突出了①。

"天人合一"在董仲舒及其他汉代思想系统中扮演了中心角色，其特征是具有反馈功能的天人相通而"感应"的有机整体的宇宙图式。这个宇宙论的建构意义在于，它指出人只有在顺应（既认识又遵循）这个图式中才能获得活动的自由，才能使个体和社会得以保持其存在、变化和发展（或循环）。这种"天人合一"重视的是国家和个体在外在活动和行为中与自然及社会相适应、合拍、协调和同一。

如果说，汉儒的"天人合一"是为了建立人的外在行动自由的宇宙模式，这里"天"在实质上是"气"，是自然，是身体的话；那么宋儒的"天人合一"则是为了建立内在伦理自由的人性理想，这里的"天"则主要是"理"，是精神，是心性。所以前者是宇宙论即自然本体论，后者是伦理学即道德形而上学。前者的"天人合一"是现实的行动世界，"生生不已"指的是这个感性世界的存在、变化和发展（循环）；后者的"天人合一"则是心灵的道德境界，"生生不已"只是对整体世界所作的心灵上的情感肯定，实际只是一种主观意识的投射，不过是将此投射提高到道德本体上来了，即将伦理作为本体与宇宙自然相通而合一。它把"天人合一"提到了空前的哲学高度，但这个高度是唯心主义的。"天人合一"的感性现实面和具体

① Joseph Needham 和 Dert Bodde 都强调中国思想根本特点之一，在于无创造主的观念（见 J. N. 的《中国科技发展史》第 2 卷和 D. B. 的《Essays on Chinese Civilization》，New Jersey，1981），这大概正是因为"天"的双层含义的相互制约而并存的结果。所以一方面没有脱开自然的人格神，另方面又无与人事无干的独立的自然规律（Law of Nature）。

历史性被忽略以至取消了。值得注意的是,无论在汉儒那里或宋儒那里,无论“天”作为“气”的自然或作为“理”的精神,虽然没有完全去掉那原有的主宰、命运含义,但这种含义确乎极大地褪色了。汉儒的阴阳五行的宇宙论和宋儒的心性理气的本体论从内外两个方面阻碍了“天”向人格神的宗教方向的发展。

如果今天还保存“天人合一”这个概念,便需要予以“西体中用”的改造和阐释。它不能再是基于农业小生产上由“顺天”“委天数”而产生的“天人合一”(不管它是唯物论的还是唯心论的,不管是汉儒的还是宋儒的),从而必须彻底去掉“天”的双重性中的主宰、命定的内容和含义,而应该以马克思讲的“自然的人化”为根本基础。马克思主义源于西方。在西方近代,天人相分、天人相争即人对自然的控制、征服、对峙、斗争,是社会和文化的主题之一。这也突出地表现在主客关系研究的哲学认识论上。它历史地反映着工业革命和现代文明:不是像农业社会那样依从于自然,而是用科技工业变革自然,创造新物。[①] 但即在这时,一些重要的思想家,马克思是其中的先行者,便已注意到在控制、征服自然的同时和稍后,有一个人与自然相渗透、相转化、相依存的巨大课题,即外在自然(自然界)与内在自然(人作为生物体的自然存在和它的心理感受、需要、能力等等)在历史长河中人类化(社会化)的问题,亦即主体与客体、理性与感性、人群与个人、“天理”(社会性)与“人欲”(自然性)……,在多种层次上相互交溶合一的问题。这个问题也就是历史沉入心理的积淀问题。就是说,它以近代大工业征服自然改造自然之后所产生的人与自然崭新的客观关系为基础,这个崭新关系不再是近代工业初兴期那种为征服自然而破损自然毁坏生态的关系,而是如后工业时期在物质文明高度发达的同时恢复自然、

① 参阅拙作《批判哲学的批判——康德述评》人民出版社,1979、1984年。

保护生态的关系，从而人与自然不再是对峙、冲突的关系，而更应是和睦合一的关系；人既是自然的一个部分，却又是自然的光环和荣耀，是它的真正的规律性和目的性。这是今天发达国家或后工业社会所要面临解决的问题，也是发展中国家所应及早注意研究的问题。而这，恰好就是"天人合一"的问题，是这个古老命题所具有的现代意义。它显然只有在我所理解的马克思主义实践哲学的基础上才可能得到真正的解答。[1]

鲁迅说，读中国书常常使人沉静下来。我认为，包括上述中国传统思想中的人生最高境界的审美也具有这方面的严重缺陷。它缺乏足够的冲突、惨厉和崇高(Sublime)，一切都被消溶在静观平宁的超越之中。因之，与上述物质实践的"天人合一"相对应，今日作为人生境界和生命理想的审美的"天人合一"，如何从静观到行动，如何吸取西方的崇高和悲剧精神，使之富有冲破宁静、发奋追求的内在动力，便又仍然只有把它建立在上述人化自然的理论基础之上，才能获得根本解决。这就是把美和审美引进科技和生产、生活和工作，不再只是静观的心灵境界，而成为推进历史的物质的现实动力，成为现代社会的自觉韵律和形式。只有在这样一个现实物质实践的基础上，才可能经过改造而吸收中国"参天地，赞化育"的"天人合一"的传统观念，真正实现人与自然(作为生态环境的外在自然)的和谐相处和亲密关系；与此同时，人自身的自然(作为生命情欲的内在自然)也取得了理性的渗透和积淀。外在和内在两方面的自然在这意义上都获得了"人化"，成为对照辉映的两个崭新的感性系统，这才是新的世界、新的人和新的"美"。这就是我所理解和解释的"自然的人化"或"天人合一"。

(本文据讲演记录整理)

---

① 同上。

后　　记

自己有些不好的习惯。例如，最近几年写文章时总有点心不在焉。有时由于想着“下一个节目”而不能集中全力。编《中国近代思想史论》的集子时，心里想的是《美的历程》；写《历程》时，心里想的是这本书；写这本书时又想着别的……。于是每本书便都是急于脱手，匆匆写完、编就、交出、了事。书出版后，自己又总是颇不满意：论证不充分，材料有错漏，文字未修饰，甚至有文法不通的句子。但又无可如何，不想再弄。就这样使自己陷在写书——不满意——再写——再不满意的可笑境地中。

与此相关联的近年写作的另一习惯，是尽写些提纲性的东西。从有关中国近代思想史的文章，到《美的历程》，到这本书，都是极为粗略的宏观框架。特别是后两书，上下数千年，十多万字就打发掉。而且，既无考证，又非专题；既无孤本秘笈，僻书僻典，又非旁征博引，材料丰多。我想，这很可能要使某种专家不摇头便叹气的。不过这一点，我倒是自甘如此，有意为之。我记得每次走进图书馆的书库时，几乎总有一种异样的感觉：望洋兴叹，惘然若失。再博览，书总是读不尽的；既然已经有了这么多的书，我何必再来添一本？活着就是为了皓首穷经来写书么？我应该写甚么样的书呢？……

这种非常幼稚的感受和问题，对我却似乎是种严重的挑战。“百无一用是书生”，自误入文史领域之后，我是深感自己无用才来

写书的。但是,中国有那么多的东西可写,有那么多的重要问题和典籍需要研究,有那么多的荒地急待开垦,我到底搞什么写什么呢?我时常惶惑着。五十年代我曾想穷二十年之力研究和写一本《从嘉靖到乾隆》的明清意识形态史;我也曾想结合上古史研究《三礼》;我也想编阮籍的年谱并搞些考证;我当然更想再深入探索一下中国近代的戊戌辛亥时期;或一生守着康德;此外,美学方面还有好些很有意思的题目。就拿这本书来说,这本书讲了许多儒家,其实我的兴趣也许更在老庄玄禅;这本书都是提纲,其实我更想对其中的一些问题例如宋明理学的发展行程作些细致的分析。我常常想,只要在上述题目中选定一个,在我原有基础上,搞它十年八载,大概是可以搞出一两本"真正"的专著来的。如今垂垂老矣,却始终没能那样作。

有一次与两位年轻记者谈话时,我偶然说到,自己不写五十年前可写的书,不写五十年后可写的书。这被记者们发表了,其实,人各有志,不必一样。我非常爱读那些功力深厚具有长久价值的专题著作,我也羡慕别人考证出几条材料,成为"绝对真理"或集校某部典籍,永远为人引用……;据说这才是所谓"真学问"。大概这样便可以"藏之名山,传之后世"了。但我却很难产生这种"不朽"打算,那个书库张着大口的嘲讽似乎总在我眼前荡漾着。这倒使我终于自暴自弃也自觉自愿地选择了写这种大而无当的、我称之为"野狐禅"的空疏之作。我在另处介绍过,"对于创造性思维来说,见林比见树更重要"(《书林》,1984 年第 2 期)。我只希望我这种尽管粗疏却打算"见林"的书,能对具有创造情怀的年轻一代有所启发或助益。在学术文化和非学术文化领域内,我仍坚持五年前说过的,希望属于下一代(拙文《读书与写文章》《书林》1981 年第 2 期);他们将破旧立新,大展宏图,全面创造。我若能"为王先驱",替他们效力服务,即于愿足矣,又何必他求?特别是当我的这

种写作得到了许多青年同志和一些中老年学者的热情支持、鼓励和关怀后，我似乎更加快乐了。

这本书所想讲的便与我所接触的年轻大学生中的两种不同意见有关。一种意见要求彻底打碎传统，全盘输入西方文化以改造民族；另一种希望在打碎中有所保存和继承。前者认为后者在客观上将阻碍现代化的进程；后者认为还应该看到后现代化，要注意高度现代化了的欧美社会所面临的精神困扰。我没有参与这一争论。我仍然是社会存在决定社会意识的理论的信徒，深信当前中国的社会前进首先还是需要基础的变动，需要发展社会生产力、科学技术以及改变相应的各种经济政治体制。在意识形态领域，首先要努力配合这一变化。同时也应该高瞻远瞩，为整个人类和世界的未来探索某些东西。从前一方面说，中国民族的确是太老大了，肩背上到处都是沉重的历史尘垢，以致步履艰难，进步和改革极为不易，"搬动一张桌子也要流血"（记得是鲁迅讲的）。在思想观念上，我们现在某些方面甚至比五四时代还落后，消除农民革命带来的后遗症候的确还需要冲决网罗式的勇敢和自觉。所以本书反对那准宗教式的伦理主义，揭示儒、道、墨等思想中的农业小生产的东西，并以《中国近代思想史论》一书作为本书前导。从后一方面说，比较起埃及、巴比伦、印度、玛雅……等古文明来，中国文明毕竟又长久地生存延续下来，并形成了世罕其匹、如此巨大的时空实体。历史传统所累成的文化形式又仍然含有值得珍贵的心理积淀和相对独立性质；并且百年来以及今日许多仁人志士的奋斗精神与这文化传统也并非毫无干系。所以本书又仍然较高估计了作为理性凝聚和积淀的伦理、审美遗产。这实际也涉及历史主义与伦理主义的二律背反问题。我有时总想起卢梭与启蒙主义的矛盾、浪漫派与理性主义的矛盾，康德与黑格尔的矛盾，托尔斯泰与屠格涅夫的矛盾，油画《近卫军临刑的早晨》中雄图大略的彼得大

帝与忠诚的无畏勇士们的矛盾，也想起今天实证主义与马尔库塞的矛盾……。历史本就在这种悲剧性矛盾中行进。这是一个深刻的问题啊。

本书目标之一，就是想把这类问题（不只这一个）从中国思想史角度提出来，供年轻同志们参考、注意和研究。

目的达到了没有呢？不知道。所涉及那许多问题讲清楚没有呢？不知道 。大概没有。怎么办呢？以后再说。而这，就算这本书的后记吧。

中国近代思想史论（修订本）

目　次

目次

内 容 提 要

洪秀全和太平天国思想散论

(1)1949年后研究成果肯定了这场革命的农民战争性质,缺点是未深入探讨其客观发展,总结历史经验。

(2)洪秀全借来的西方上帝比传统宗教更便于发动、组织下层群众,其中特别是"崭新"的仪式戒律被改造为严格的军事纪律,起了很大作用。

(3)以宗教信仰、道德说教作为革命的精神动力不可能持久。不应把农民革命和农民领袖理想化。

(4)砸烂的只是孔子的牌位,军事斗争冲击了"四根绳索",却不能变更它。

(5)《天朝田亩制度》的革命性与空想性,纯从消费、分配着眼搞平均主义、禁欲主义的共产主义违反了客观历史规律。

(6)集体化、单一化、军事化的社会结构和生活蓝图,企图用高度集中的行政组织和权力支配社会。

(7)《资政新篇》是珍贵的续编,它比小生产者的空想更符合历史过程。

十九世纪改良派变法维新思想研究

(1)龚自珍的浪漫前奏曲和魏源、冯桂芬的历史地位。

(2)七十年代马建忠、薛初成等人发展资本主义工商业的

主张。

(3)发展新经济必然要求上层建筑的改革:八十年代郑观应等人的政治主张,开议院成为变法维新的关键。

(4)新旧意识形态既尖锐对立、又相互渗透。

(5)九十年代改良派思想的高峰,理论上的成熟,提出了民权、平等等重要观念。

(6)与顽固派、洋务派的思想斗争:反对"中体西用"。

(7)低估了封建顽固势力,要求资本主义民主改革的第一次失败,改良派自由主义让位于革命派的民主主义和民粹主义。

康有为思想研究

(1)康的思想体系的四个方面及其成熟过程。

(2)西方传来的自然科学渗入先进中国人的世界观是当时主要特色之一。

(3)传统人性善恶命题论辩的时代内容:资产阶级自然人性论反对封建主义的天理人欲论。

(4)"公羊三世说"的历史进化论。

(5)"大同"空想反封建的民主主义内容:建立在物质文明高度发达基础上是其主要特点。

(6)人权、平等、自由、独立作为理想大同社会的基本原则。

(7)"托古改制"的政治斗争中的实践意义。

谭嗣同研究

(1)谭嗣同思想产生的时代阶级特征:九十年代的改良派左翼。

(2)谭的"以太"基本上是物质性的概念。

(3)"仁"与"以太"的多层关系。

(4)“心力”是唯心论概念，“心力”与“以太”能否等同诸问题。

(5)对封建纲常和君主专制的猛烈抨击是谭思想中最光辉的部分。

(6)唯物论与唯心论、辩证法与诡辩论、科学与宗教、革命与改良……一系列悲剧性的矛盾。

论严复

(1)严的历史地位不在代表改良派，而在给近代中国人以进化论的新世界观。

(2)这是一个创造性的贡献，影响了好几代知识分子，《天演论》不只是翻译。

(3)介绍英国经验论哲学和逻辑归纳法。

(4)对理论思辨重视不足，从而由经验论到主观唯心论，是具有普遍意义的近代中国哲学一个重要教训。

(5)严的自由主义的经济、政治思想(介绍《原富》《法意》)是未起影响的重要方面。

二十世纪初资产阶级革命派思想论纲

(1)中国近代分为四期(1840—1864，1864—1894，1894—1911，1911—1919)：两个革命高潮，两个低潮。

(2)自立军运动和拒俄义勇队是革命派发展中的两个关键环节。

(3)由爱国而革命是这个发展过程的基本线索，不是自由、平等、人权、民主而是国家的独立富强，成为出发点和首要问题，它为以后几代革命者所不断重复。

(4)兴中、华兴、光复三会有不同特色。

(5)陈天华的反帝救国，章太炎、朱执信的主观社会主义是具

有代表性和有社会根源的思想。

(6)邹容呐喊的人权、民主、自由最终被淹没在上述两种思潮之中。

(7)反帝、反满遮盖了反封,对封建主义以新形式或旧形式继续统治估计不足,这是严重的历史教训。

论孙中山的思想

(1)建设富强祖国、反对帝国主义,是民族主义两大内容。雄伟的《实业计划(物质建设)》。

(2)民权主义本应是革命的中心。《民权初步》的积极意义。

(3)"权能分开"说的弊病,"万能政府"在中国条件下便可向封建法西斯变质。

(4)民生主义要求发展资本主义而又反对资本家。

(5)孙的"生元说"。中国近代哲学的某些特征。

(6)革命的失败突出了理论的重要性。《孙文学说(心理建设)》的唯物论的认识论。

(7)孙中山的民生史观,停步在马克思主义之前。

章太炎剖析

(1)决定章的历史地位的是作为宣传家思想家的第二时期(1900—1908)。

(2)章的思想来源、成分、过程、时期的种种复杂性,古文经学和佛学唯识宗是主干。

(3)反资本主义的思想特征:反对代议制民主,反对资本主义工商业,反对物质文明,反对进化论。

(4)认为道德才是社会的法规,革命的动力,"用宗教发起信心,增进国民之道德"最为重要。

(5)这独特地反映了在封建生产方式束缚下的宗法农民思想，表现了小生产者的空想性和封建性。

(6)主观唯心主义的哲学世界观，强调主观战斗精神，与上述政治社会思想溶为一体。

梁启超王国维简论

(1)梁、王均是中国近代史上应予肯定的人物，功大于过。

(2)梁广泛宣传介绍了资本主义人生观、历史观、文艺观，起了反封建的进步作用，是影响最大的中国资产阶级启蒙宣传家。

(3)王是中国资产阶级历史学家的代表。郭沫若对梁、王二人的评价。

略论鲁迅思想的发展

(1)对下层人民的爱与对上流社会的憎是鲁迅一生特色。提出“国民性”问题。人道主义比个性主义更根本。

(2)早年以1906年为界，第一段是自然科学唯物主义，第二段受章太炎的重要影响。

(3)前期以1925年为界，第一段是用“文明批评”、“社会批评”作为改变“国民性”的新战略。

(4)第二段是与文化界统治人物的直接搏斗，它在鲁迅思想发展中有关键意义。

(5)前期积累了许多接近或吻合马克思主义的重要观念、思想，1927年秋冬是鲁迅成为马克思主义者的后期的开始。

(6)鲁迅作品的抒情风格。

(7)中国革命与六代知识分子。

内容提要

后 记

(1)偶然与必然应是历史哲学的中心范畴。

(2)中国近代三大进步思潮及其对立面。

洪秀全和太平天国思想散论

1949年以来，中国大陆近代史研究成绩最大的应推太平天国。无论在资料的搜集、整理、出版上，或在论著的质和量上，都如此。其中最重要的是明确了这场革命的性质，充分肯定和歌颂了这场在世界历史上也是前所未有的伟大农民战争。当然，也有很大缺点和不足，最重要的缺点是忽视客观地探讨农民战争的客观规律，总结这场革命及其意识形态的重要的经验教训。近些年，在“四人帮”统治下，更不许谈这方面的问题。相反，梁效、罗思鼎之流在其所谓歌颂农民革命的旗号下，故意把太平天国和洪秀全说得神乎其神，十全十美，歪曲了事情的本来面目。应该尽速澄清这种混乱。下面试就人所熟知的几个问题谈一点看法。

一　一个被改造的上帝

从意识形态看，太平天国有其非常鲜明的特色，它穿着宗教外衣，表现了农民阶级在政治、经济、文化各方面对地主阶级进行空前的思想反抗和暴力冲击。然而，太平天国思想却无法挣脱封建生产方式所带来的局限，缺乏近代资产阶级基于新的生产力和生产方式的经济基础所产生的民主主义等重要内容。相反，像平均主义、禁欲主义、宗教迷信等小生产者的意识形态占据了重要地位。它们违反社会发展的规律，不符合现实生活的要求，起了导致革命失败的作用。洪秀全的思想突出地表现了农民阶级意识形态这种革命反抗与封建落后的两重性。

洪秀全思想的核心和主流，是中国封建社会农民革命思想在近代特定条件下的继承和发展。太平天国革命思想的各种内容，如以经济平均主义为内核的朴素平等观念和“太平”“天国”之类的基本观念和口号，在中国是由来已久的[1]。从汉代的《太平经》[2]到唐代的《无能子》[3]，从《诗经·硕鼠》里的“适彼乐土”到《抱朴子·

① 八十年前就有人强调洪秀全搞的一套与中国下层社会的秘密会社有关，“其称天为父，及国号天国，官以天名，上下一体，皆以兄弟相称，非尽本于耶稣，而实有根于洪门之旧规而然也”（陶成章：《教会源流考》）。近人研究表明，太平天国那许多隐语，暗号以及某些观念，也与下层会社有关。参见谢兴尧《太平天国的社会政治思想》（1935年）。

② “天生人，幸使其人人自有筋力可以自衣食者”；“天地施化得匀，尊卑大小皆如一，乃无争讼者”；“太者，大也，平者，正也，气者，主养以通和也，得此以治，故言太平气也”（《太平经》），等等。

③ “强分贵贱尊卑以一其争，强为仁义礼乐以倾其真，强行刑法征伐以残其生，……圣人者之过也……”（《无能子》）

诘鲍篇》[①]的"安土乐业，顺天分地"，都确如列宁所指出，"……剥削的存在，永远会在被剥削者本身和个别'知识分子'代表中间产生一些与这一制度相反的理想。"[②] 太平天国的特点是，它从西方学来了一套新的形式，把这种反剥削的理想提高到一个空前水平，构成了一套相当完备的理论体系，以之来作为发动、组织、统帅农民进行军事、政治、经济、文化各方面阶级斗争的根本思想武器。它搞得如此充分、完整和自觉，在中外农民战争史上，都是罕见的。这当然首先要归功于洪秀全，他是太平天国的缔造者，是这场革命的思想家和政治首领（前期的组织家和军事领袖主要是杨秀清）。与一般思想家很不相同，洪秀全的思想已成为千万农民和被剥削劳动群众的现实斗争的武器，成为太平军的灵魂，并且也是太平天国"钦定"的意识形态。他的创造性，就在于他借来了一个西方的上帝观念来作为农民革命的思想理论基础。

一八三七年洪秀全从传教士那里得到了一本《劝世良言》。这是一本毫无革命意义和思想价值的基督教的拙劣宣传品。但它所联系某些中国现实所宣传和翻译的《圣经》教义诸如天父、耶稣、洗礼、祈祷、仪式以及反对偶像，斥责儒、道、释……等等，对当时广大中国人民来说，则确乎闻所未闻，是与中国各种传统观念和思想形式，从孔孟经书到佛道迷信，大相迳庭的新鲜事物。应该说，正是这一点，符合了最后一次考场失败正无路可走的洪秀全的迫切需要（他的那场大梦，下意识地表现了他对现实制度的满腔愤慨和泄愤式地要求报复与反抗的意念：一个没人瞧得起、屡次考不上的穷书生，偏偏要来统治山河，主宰人世）。但更重要的是，这一套新鲜

① "……身无在公之役，家无输调之费，安土乐业，顺天分地，内足衣食之用，外无势利之争……"（《抱朴子》）

② 《列宁全集》第一卷，第三九三页。

理论、观念和仪式符合了当时封建统治比较薄弱，农民运动此起彼伏、方兴未艾的广西地区社会阶级斗争的需要，借来了一个无所不能无所不在比皇帝的权威还要大的上帝，来打倒、否定和扫荡世间的一切物质的和精神的权威。恩格斯在《德国农民战争》中说："……所有的起义预言者都用他的忏悔说教来开始活动。事实上，只有猛烈的振臂一呼，只有突然一下抛弃了全部习以为常的生活方式，才能把毫无联系、散居四方、并且从小就惯于盲目服从的农民发动起来。"① 拜上帝会的这一套比起三合会、三点会的下层传统秘密结社更具有上述功能，更便于与旧观念和习以为常的旧生活方式决裂，把会众的思想、行动和全部生活统一起来，形成为一股强大的力量。"脱俗缘，莫将一切俗情牵，须将一切妄念捐。"（《原道救世歌》）从《原道救世歌》、《原道醒世训》到《原道觉世训》，② 洪秀全终于由宣讲道德拯救的"忏悔说教"，发展而为政治斗争的号召。《劝世良言》强调的是人的堕落、神的惩罚；《原道觉世训》中却充满"他是何人，竟靦然称帝者乎"之类的战斗呼声。所以如此，根本原因乃在于它适应了当时当地农民起义的需要。并非如国外某些论著所认为，是舶来的宗教唤起了中国的革命，事情恰恰相反，是中国革命的需要使洪秀全采用和改造了这一外来的形式。

洪秀全对那种种强调谦怯自卑、逆来顺受、甘于屈辱、安于命运，所谓打你左脸再把右脸送上去之类的《圣经》教导舍弃不要，明白指出，"过于忍耐或谦卑，殊不适用于今时，盖将无以管镇邪恶之世也"（韩山文：《太平天国起义记》），基本舍弃了《劝世良言》中那

---

① 《马克思恩格斯全集》第七卷，第四二一页。

② 这个发展过程尚待进一步探究，因前二篇并无革命意味。国外一些论著强调不是农民起义，而是种族、宗姓之间的械斗，使教义发生了变化，等等，（如 Philip A. Kuhn)《太平天国观念的根源》，《社会历史比较研究》1977 年第 7 期），这不对。

种种叫人安分守己、服从封建统治、维卫现有秩序、不欠债、要完粮之类的东西。洪秀全强调宣传的是所谓“皇上帝”与“阎罗妖”的对立和斗争，是自己在“天父天兄”指令下去斩妖杀魔，“上帝差朕降人间，……尔等妖魔须走快”（《九妖庙题壁》）；“高天差尔诛妖魔，天父天兄时顾看”（《永安突围诏》）；洪秀全的上帝不是近代资产阶级“博爱”之梦，而是农民弟兄的复仇之神①。洪秀全在起义之前还宣传一些什么“止杀”“是以先代不嗜杀，德合天心天眼开”（《原道救世歌》），“乡邻互杀断非仁，天生天养和为贵”（《原道醒世训》）。到了后来却一再指出，“爷今圣旨斩邪留正，杀妖、杀有罪，不能免也。”“爷诫勿杀是诫人不好谋害妄杀，非谓天法之杀人也。”（《资政新篇》上的洪秀全批语）正如洪仁玕所说，“咸丰的军队对于我们并无丝毫恻隐慈悲之心”，“我们亦不以仁爱给他们”（《天京游记》）。可见，洪秀全的上帝及其革命的基本内容正是由现实阶级斗争的状况（特别是当时你死我活的极其剧烈残酷的军事斗争）所决定、支配和改变的。

普列汉诺夫讲到宗教时曾提出观念、情绪和活动（仪式）是三个要素（《论俄国的所谓宗教探寻》）。洪秀全把这三者都注入了革

---

① “我们的圣经注解，都很难得到他的赞同，我们最好的经本，都被他用朱笔在旁批上天意，全弄坏了”。“我相信在他们的心里，他们实在是反耶稣福音书的。”“教皇如有权治他，早就把他烧死了”（《天京游记》）。又如：“如冒称直接与神晤对……上帝临凡，此诚与吾人就基督教圣经中所习见者大相径庭也”。“…彼等已创立一种新宗教，可称之为一种伪的启示，……是令一般毫无成见者怀疑其信仰是否真有诚意”（《英国政府蓝皮书中之太平天国史料》）。“传教士发现他们很少与太平军一致之处，……洪秀全的教义是完全不像我们那样会从天父那里得来的，也和耶稣所说的话极不相同。”“太平天国运用了基督教特别是旧约里的思想和仪式，例如施洗和遵守礼拜制度等，可是并没能接受基督教的许多基本道理，……他们略去了爱、宽恕、谦卑，关怀自己邻人等等基督教特有的教义”（费正清：《美国与中国》第八章第二节）。

命的内容。"人皆兄弟"基督教的博爱观念,被注入了农民阶级的经济平均主义和原始朴素的平等观。宗教狂热被充实以积压已久的农民群众的革命欲求。更突出的是,宗教戒律仪式被改造成相当完备的革命军队所需要的严格纪律。三者之中后者本最实在和具体,一切宗教都必须依赖种种仪式戒律,才能维系其存在和表现其观念和情绪。洪秀全把摩西"十诫"改为"十款天条",成了"太平军奉此为初期的军律"(罗孝全:《小刀会首领刘丽川访问记》),后又不断扩充发展为更为完备的各种《行营规矩》、《定营规条十要》、《行军总要》等等,例如,"人皆兄弟"的观念在这里便具体化为长官必须爱惜兵士,军队必须爱护百姓等等(见《行军总要》)。[1]拜上帝会的一些基本宗教观念和热烈感情,就这样在这种神圣化了的纪律和仪式中得到了宣传、贯彻和严格执行,在斗争中起了统一思想、统一意志、统一步调的重大实际作用。太平天国非常重视这种仪式、纪律和宣传,非常重视"天情道理"的宣讲,这种宣讲的突出特点是把宗教观念与起义前后的革命历史揉杂在一起[2],实际是太平天国特有的思想教育。太平天国强调要"换移心肠","天晴则操练兵士,下雨则习读天书"(《天情道理书》),"凡刑人必讲道理,掠人必讲道理,仓卒行军、临时授令必讲道理,……为极苦至难之役必讲道理"(《贼情汇纂》)。太平天国有一套又一套的非常具体的规定,例如关于"升天""宜欢不宜哭"(《天条书》)等等,例如"同时长跪同默祷,同时蹶起同狂呼(说杀尽妖魔四字),每饭不忘除妖魔"(《癸甲金陵新乐府》)。这种重视宗教宣传(太平天国的思想教育)和仪式规定(太平天国的组织纪律),使广大的太平军战士团结一致,奋不顾身,前仆后继,不可阻挡。"以人众为技,以敢死为技,以能耐劳苦忍饥渴为技,……死者自死,渡者自渡,登者自登。"(《贼情汇纂》)一方面,借助于一种新的宗教形式,的确改变了封建农民的保守、散漫、因循守旧的生活方式,把他们发动、组织起来成

① “十款天条”是：一崇拜皇上帝，二不拜邪神，三不妄题皇上帝之名，四七日礼拜颂赞皇上帝，五孝顺父母，六不杀人害人，七不奸淫，八不偷窃劫抢，九不讲谎话，十不起贪心。五条纪律诏是：“一遵条命，二别男行女行，三秋毫莫犯，四公心和傩，各遵头目约束，五同心合力，不得临阵退缩。”

“定营规式十要”是：“一要恪遵天令，二要熟识天条，赞美朝晚礼拜，感谢规矩及所颁诏谕，三要炼好心肠，不得吸烟饮酒，公平和傩，毋得包弊徇情，顺下逆上，四要同心合力，各遵有司约束，不得隐藏兵数及匿金银器饰，五要别男营女营，不得授受相亲，六要谙熟日夜点兵鸣锣吹角擂鼓号令，七要无事不得过营越军，荒误公事，八要学习为官称呼，问答礼制，九要各整军装枪炮以备急用，十要不许谎言国法王章，讹传军机将令。”

“行营规式：一令各内外将兵凡自15岁以外各要佩带军装粮食及碗锅油盐，不得有枪无杆，二令内外强健将兵不是僭分干名，坐轿骑马，及乱拿外小（老百姓），三令内外官兵各回避道旁呼万岁万福千岁，不要杂人御舆宫妃马轿中间，四令号角喧传，急赶前禁地听令杀妖，不得躲避偷安，五令兵军男妇不得入乡造饭取食，毁坏民房，掳掠财物及搜抄药材铺户并府州县司衙门，六令不许乱捉卖茶水卖粥饭外小为挑夫，及瞒昧吞骗军中兄弟行李，七令不许在途中铺户堆塩困睡，耽阻行程，务宜前后联络，不得脱徙，八令不得焚烧民房，及出恭在路井民房，九令不得枉杀老弱及无力挑夫，十令各遵主将有司号令，毋得任性自便，推前越后。”

“行军总要”中的规定：“…凡为佐将者当知爱惜兵士，譬如行营，沿途遇有被伤以及老幼人等，遇有越岭过河，不能行走者，必须谕令各官，毋论何人马匹俱牵与能人骑坐，……庶无遗弃，至于扎定营盘之期，……务要查实伤愈者几名，伤未愈者几名，一一报明，令宰夫官三日两日按名给肉，以资调养……”

“本营兄弟总要小心提理，念认同父所生，视为骨肉一样。”

……“凡巡更把卡兵士，若遇天寒雨雪之夜，尤当加以体恤，若见其衣裳单少，或被褥不敷，即当传令各官，如有多余，即当挪出，分散兵士。倘各官亦无多袍裳，即令各官夜间将皮袍裳与把卡兵士穿着。”

“凡营盘之内俱要洁净打扫，不能任意运化作践，……以及在无羞耻处洞泉（小便），……凡我兄弟行路，不准强拉外小挑抬，即在外小屋内打馆，亦不准妄取一物。……凡我兄弟俱要修好炼正，不准吹洋烟，吃黄烟，饮酒、虏掠、奸淫，犯者斩首不留。……路旁金银衣物，概不准低头捡拾，以及私取私藏，违者斩首不留。

“……凡无故杀害外小者斩……

“凡焚烧外小房屋者斩……

“凡虏掠外小财物者斩……。”

② 参看《天情道理书》。实际宣讲情况如“……升座良久方致词：我辈金陵起义始，谈何容易乃至斯，寒暑酷烈，山川险峨，千辛万苦成帝基，尔辈生逢太平时，举足使上天堂梯……”（《癸甲金陵新乐府》）。

为一支革命大军；另一方面，又只是由于中国封建社会农民战争的现实需要，舶来品的基督教形式才可能起这样的作用。“向西方学习”必须适应和结合中国的实际才有作用。洪秀全在中国近代开创了范例。

然而，宗教毕竟是宗教，它所宣传的观念、道理，所进行的思想教育、纪律规定，在根本上都不是对客观事物和世界的科学解释①，因此在多大的程度和范围内能使人真正完全地长久地信服，便是一个问题。首先，太平天国最高领导层对这种宗教教义的信仰忠诚性并不一致。杨秀清、萧朝贵搞的“天父”“天兄”下凡附体②，对他们自己来说，明知是一种欺骗，这与洪秀全真正相信梦境里的真实是不同的。洪仁玕说：“兵者，势也。因其势而导之，则一往莫遏……我天朝初以天父真道，蓄万心如一心，故众弟只知有天父兄，不怕有妖魔，此中奥妙，无人知觉”（《资政新篇》），也透露了与杨、萧类似的消息。石达开则是一开始便“不甚附会邪教俚说”（左宗棠：《与王璞山书》），后又“将真圣主官制礼文多更改焉”（《吉庆元朱衣点上天王奏》）。其次，尽管惩罚极严，有杀头危险，但从李秀成到洪天福等等早期就仍违反天条，偷看禁书（见他们的《自述》）。思想、观念、情感、意志靠一种非理性、反科学的宗教信仰和强制纪律来统一和维系，是不可能支持长久的。它必将走向反面。特别是经过天父代言人杨秀清竟然被杀的巨大事件之后，忠诚的信仰就逐渐变成怀

① 因此不能同意认为洪秀全的哲学是泛神论或唯物论。尽管在起义前的论著以及《天情要理》中有可以勉强解释为自然神论的个别语句，但洪秀全建立起来的明明是一个人格神，它具体过问世事，指挥人间，有意识有目的的主宰支配着世界，“尔知我天父上帝要人生则生，要人死则死，是天上地下之大主宰么”（《天父下凡诏书》），而且还活灵活现与洪秀全晤对，以及下凡附体等等，这哪里是什么泛神论，唯物论？怎么能和崇尚理性，反对天启的闵采尔相比附？

② 它显然来自广西当地的民间风习，“浔州僻居山乡，……民间流行降托旨圣之说。”（罗尔纲：《洪秀全起义前年谱》）

疑或欺骗，狂热的情感变为“人心冷淡”（《资政新篇》），仪式流为形式，禁欲转成纵欲，道德纯洁走向道德毁坏……。前期那种夫妻同居一次也得杀头，那种“虽极热，夜卧不得光身，白昼不得裸上体”（《贼情汇纂》）之类的严厉禁律，官兵王侯，比较平等[①]，“寝食必具，情同骨肉”的动人情景，都不再能继续维持……，这表明以宗教意识为动力和主干的农民革命思想没有进一步发展方向。洪秀全从前期经验出发，直到最后仍一再颁布各种诏令，极力强化道德说教和宗教宣传，结果在前期取得巨大成效的，现在却收效极微。以前好些论著说洪秀全到天京后如何昏聩无能，不问政事，以致失败。其实洪秀全始终是管事的，并且与前期一样，仍然在行政、组织、军事各方面表现出极大的敏锐、识力和才能，例如选拔将领（如英、忠、辅、侍等）、任免人员（如赏罚严明，对干、英、忠诸王亦不少贷）、决定战役（如东征、第二次西征等等）。问题并不在这里，而在于他在基本思想和政纲政策上仍然顽固坚持、并愈来愈迷信他那一套非理性的宗教信仰和道德说教，他不是如实地总结斗争的经验教训，而是把革命的成败归结是否忠诚于宗教信仰，抱着他那些僵死的教义和前期的经验不放，甚至最后在改国名、朝名、玉玺名上面作文章，把“太平天国”改为“上帝天国”等等，以期拯救危局，改变形势，显然不能解决任何问题。

从这个洪秀全个人的悲剧中，可以看到的正是阶级的局限。一代天才最后落得如此悲惨、被动，是由于他不可能摆脱封建生产方式带给他的深刻印痕。所以，不应将农民阶级、农民战争及其领袖理想化。一方面，它有反地主阶级、冲击封建生产关系的

---

① 这当然也是相对而言。其实一开始就有等级尊卑的严格规定，如六王可以有众多妻室，而以下任何官兵，夫妻不许同宿。农民起义的诸首领开始具有某种平等地位，历来如此，并非太平天国有所特殊，如所谓“忠义堂前无大小”“一字并肩王”等等，均同此

革命性；另一方面它又并不代表新的生产力和新的生产关系，仍然要回到封建生产方式去，从而又具有浓厚的封建性。

中国近代民主革命实质上是农民革命，以农民为主力军的新民主主义革命数十年武装斗争也可说与太平天国农民战争有继承关系。因之把农民战争理想化也是有原因的。但是，新民主主义革命是“在工人阶级（通过共产党）的领导下，在马克思列宁主义毛泽东思想的科学指引下进行”的，从而它与历史上的任何农民革命包括太平天国应有原则区别。把农民革命理想化恰恰是取消和抹煞这种原则区别。毛泽东在四十年代曾建议郭沫若写太平军。然而所有农民革命的长处和弱点，它的巨大成功和悲惨失败，却只有在今天才更能了解其深刻内容和意义。

二　砸烂孔丘的牌位

洪秀全由于信仰上帝不拜偶像，砸烂私塾中孔丘牌位，被解聘，[①] 从而开始走上革命活动的道路，这确是一件具有象征意义的事情。

关于洪秀全和太平天国的反孔，本文认为，不应把它形而上学化，要看到它的两重性。

洪秀全固然因考场失败对孔孟教义怀有不满[②]，但他主要是在起义后，因为与阶级敌人的对垒，才日益坚决反孔。所以，起义前著作中充满孔孟的传统思想、观念、语言、名字（如“孔颜疏水箪瓢乐”、“颜回好学不二过，非礼四勿励精神”等等），这

① “秀全与其几个新信徒既不事偶像，又将书塾中的孔子牌位除去，故本年皆失了教习”（《太平天国起义记》）虽后又回家任教，但已以传教活动为主了。

② 洪于1836，1838，1843年三次去广州考秀才，失败；“秀全因不满意于场屋，愤恨不平，已有蔑视孔子教义之心”（《太平天国亲历记》），所以《劝世良言》中崇上帝、反偶像，排儒教的种种宣教才会被洪欣然接受。

时才明确删除，并一再焚书禁书，明令只许诵读洪秀全颁布刊行的经典，“当今真道书者三，无他，旧遗诏圣书，新遗诏圣书（即旧约、新约），真天诏命书也，凡一切孔孟诸子百家妖书邪说者尽行焚除，皆不准买卖、藏、读也，否则问罪也”（黄再兴：《诏书盖玺颁行论》）。地主与农民极其紧张的阶级大搏斗反映为意识形态领域里上帝与孔丘、革命观念与传统文化的尖锐对立和势不两立，这当然具有极大的革命意义，是对几千年来的地主阶级意识形态的空前猛烈的冲击。为了反对地主统治阶级，连这个阶级所保存的一切文化和文明，也在唾弃毁坏之列，“见书籍，恨如仇雠，目为妖书，必残杀而后快”（《平定粤匪纪略附记》），是农民运动中常见的现象。尊孔与反孔，剥削有理的儒家理论与反剥削的空想社会主义的剧烈斗争，正是农民与地主的矛盾斗争在意识形态领域内的尖锐表现。

但事情还有另一方面。统治阶级的意识经常是占据社会统治地位的意识，太平天国的反孔震撼了整个社会，影响了地主知识分子，甚至其中的某些反动分子如汪士铎也不满和斥责起孔孟来[①]（虽然阶级立场和不满的理由与太平天国恰好相反）。但洪秀全和太平天国由于缺乏新的经济基础作为依靠，也就提不出新的上层建筑和意识形态来替代封建主义，以孔孟为集中代表的传统封建思想就并没有、也不可能被真正打倒或清除。它们又以各种形式在太平天国意识形态内渗透、保留和表现出来。一种是以“天父天兄”、“新天新地”的改装形式表现出来，一种则是原封不动地重新出现。这就不奇怪，在洪秀全写的《天父诗》、《幼学诗》等作品中为什么会有那么多的正统儒家观念；这也不奇怪，一八六一年太平天国公开声明，“天父前降有圣旨云：孔孟之书

① 如“仲尼……空谈，以言兵刑，皆谬”，“孔子之言，皆以时势既殊，今决不能用，愚儒不可以为口实，正名之言……皆极附会，修文德以来，真是作梦……学稼答问，亦荒唐。”（《乙丙日记》）

不必废，其中有合于天情道理亦多”（《钦定士阶条例》）；这也不奇怪，现实主义作风较强的杨秀清、眼界和思想更为开阔的洪仁玕，以及石达开、李秀成等人，都有和缓反孔的倾向（杨、石、李），或企图融孔学与基督教于一体（洪）。[①]“四人帮”用某些并不可靠的材料说杨秀清尊孔，是通过影射搞政治阴谋，但由之而斤斤争辩杨秀清并未去朝孔庙或强调洪秀全自己也主张孔孟有可用之处，等等，便也只是纠缠于表面现象之上。

问题的实质在于农民既不可能创造新的生产方式，也就不可能创造能彻底挣脱封建主义的意识形态。无论是起义前洪秀全的著作，或者是所谓反孔高潮中的著作，都一贯地保留了以“三纲五常”为基干的儒家封建伦理和“死生有命、富贵在天”之类的封建传统观念。太平天国删改儒家经典之所以只有“国”改“郭”、“王”改“相”、“孟子见梁惠王”改为“孟子见梁惠相”，就决不是偶然的了[②]。用宗教教义和物质摧毁是打不倒孔丘的。搞得如此轰轰烈烈的所谓反孔斗争，实际上并未能批判封建孔学，这个批判是从以民主与科学为旗帜的五四运动才真正开始。洪秀全砸烂的，毕竟只是孔子的牌位而已。这种砸烂有巨大的革命意义，然而又有其严重的局限。

---

① 可参看 Y. C. Shih《太平天国意识形态》(1967，1972)，第 136 页。洪仁玕在当时西方人眼里是“最开通的中国人、他极悉地理，又略识机器工程，又承认西洋文明之优越，家藏有各种参考书，”(《天京游记》)“西方之科学与文明，无不通晓。”(呤唎：《太平天国革命亲历记》)洪仁玕企图改革洪秀全的上帝，使之一方面更符合西方基督教教义(如三位一体等，而不是洪秀全的中国农民化的什么“天妈”“天嫂”)，另一方面更符合儒家传统。

② “天命之谓性，率性之谓道以及事父能竭其力，事君能致其身，此等尚非妖话，未便一概全废，”(杨秀清)“其中一切鬼话、怪话、妖话、邪话一概删除净尽，只留真话、正话。”(洪秀全)

三　冲击“四条极大的绳索”

毛泽东认为:“政权、族权、神权、夫权,代表了全部封建宗法的思想和制度,是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”

一九二七年湖南农民运动对这四条绳索进行了猛烈冲击,一八五〇年的太平天国运动也是如此。太平天国那次冲击以实践形式最集中地表现了农民阶级反封建的革命意识形态。

首要的当然是政权。太平天国搞的不是一般的“劫富济贫”、“除暴安良”、反贪官不反皇帝,它明确地把打击矛头指向以清朝皇帝为总头子的各级地主阶级的政权机构和官吏人员[①],同时自觉地建立起以贫苦劳动人民为骨干领导的从基层起的各级革命政权。“木匠居然做大人”(《金陵纪事》)。“良民不肯为旅帅、为司马、为百长,市井无赖及蛮横仆妇喜充之”(《劫舍小记》)。太平军对劳动大众极为热情和信任,对地主阶级的知识分子则一般是使用(如做文书)而并不重用,对劳动者与剥削者这样严格区分不同对待,应该说,其自发的阶级觉悟达到了惊人的高度[②]。

可见,政权性质、组成和人员是大有变化的(当然也有未大变化的)。当这些政权机构从属于和服务于太平军的战斗任务(当时主要是军事斗争的任务)时,它当然是农民的革命政权。但是,从政权的建立原则、制度、办法和具体发展情况看,它就仍然是在小生产的社会基础上,适应于各种封建形态的土地关系的上层建筑。正如农民革命在摧毁地主土地所有制的旧生产关系之后,在一定

---

① “贼以官为妖,见朝衣,朝冠、袖褂、翎领之类以为妖服,人家有此服物,则蹂躏益甚。又称士曰妖士,兵曰妖兵,吏曰妖差。”(《苏台麋鹿记》)

② 如“挖煤开矿人、沿江纤夫、船户、码头挑脚、轿夫、铁木匠作,艰苦手艺,皆终岁勤劳,未尝温饱,被掳服役,贼必善遇之,数月后居然老兄弟矣”;“凡掳人每视其人之手,如掌心红润,十指无重茧者,恒指为妖”(《贼情汇纂》)等等,材料极多。

范围和时期内,土地得到了重新分配和调整,生产力得到了发展,但很快起义领袖们变成以皇帝为首的公卿将相大地主阶层,占主导地位的仍然是地主土地所有制一样,农民革命即使在粉碎旧的国家机器之后,建立起来的也仍然只能是封建皇朝和专制政体。太平天国政权当时主要的功能、作用还是在打清朝打曾国藩,还是在军事、政治、经济上代表农民阶级反对地主统治的利益,所以应该承认它仍是农民的革命政权。但就在同时,便可以清楚看到它的标准的封建性质,从永安到天京,从《太平礼制》到《天命诏旨书》,它的制度是等级异常确定,尊卑十分分明,弟兄称呼纯为形式,君臣秩序备极森严,不仅有等级制,而且有世袭制……,完全是封建主义那一套,并无任何近代民主主义。根据《天朝田亩制度》的理想规定,产生官吏是“保举”(并非选举),即层层向上推举,然后由上层选择任命(但汉代就有“举孝廉”、“举秀才”的制度)。[①]“凡天下每岁一举,以补诸官之缺,举得其人,保举者受赏,举非其人,保举者受罚”(《天朝田亩制度》)。政权人选和权力实际上仍然长期操纵在上级官员的手中,广大群众并无真正的权力。时间一长,蜕化变质、徇私舞弊种种封建官场的陋习弊病便都不可避免弥漫开来。在上层,情况更是如此。由于没有任何近代民主制度,专制与割据、阴谋与权术,便成了进行权力争夺的手段,而且愈演愈烈。一方面是权力高度集中,使人窥伺不已的专制宝座(如洪、杨之争),另一方面是拥军自重不听号令的割据势力(如后期诸王)[②]。

① 乡官是否选举,有争论,参阅郦纯《太平天国制度初探(增订本)》,这无关实质,重要的是中上层官员。

② 干王与诸王的关系不佳,人所熟知,其实英、忠之间,他们与诸王之间,关系也是并不协调的。不独李秀成之于洪仁玕,而且李世贤、杨辅清、黄文金等也“不甚服伪天王忠王之调度”(《曾文正公奏稿》卷三);“据云,江阴常昭两县为英逆麾下攻取,苏省为忠逆独占,陈逆不慊,……伪天王弟洪军师到苏即调停忠英二酋之误会也。贼中互相猜忌如此”(《锡金团练始末记》),具体情况可能出入,但总的情况很明显,如洪仁玕自己所承认,“各王如何不尊重其威权”(《天京游记》),“今日出死人生,任各各军事权不一。”(洪仁玕:《立法制喧谕》)

洪秀全的迷信，杨秀清的权术，韦昌辉的阴谋，石达开的分裂，李秀成的变节，后期诸王的彼此猜忌，互不合作，都不只是个人品质或野心的问题，它深刻暴露了农民革命某些根本弱点。在古代农民战争中，所有这些也是屡见不鲜的。当然，不是说没有个人的品质、气节、责任[①] 等问题，而在于偶然中有必然，正是通过这种人物的才能、品质、性格和事件的偶然，表现出农民革命的某些本质规律性的东西。武力火并、宫廷政变、分散主义、军阀割据、争当皇帝等等，本都是封建主义的必然产物。马克思早就指出，小农经济必然产生专制政体，拥护封建皇帝。所以，说农民是皇权主义者并不错误。太平天国后期中下层各级政权大量渗入地主士绅，甚至与原有的封建统治体系交融合作，也就是很自然的事了。早期按功行赏颁爵完全破坏，官爵成了人们追求的特权利益[②]，种种腐败现象随之发生。定都南京之后，上层生活上的奢侈腐化，从天王府、东王府、忠王府的排场讲究到"养尊处优，专务声色"等等，更不必说。这些都说明农民革命的领导层随着胜利而逐渐成了一个新的统治集团，他们是农民革命的领袖和英雄，却又向封建地主阶级的最高代表的方向行进。他们建立的政权也是如此。朱元璋集团走完了这条路，李自成、洪秀全没有走完。因之总的来说，前一方面（革命性）还是他们的主导面，但后一方面也早已具体而微了。

这种两重性在族权、神权、夫权上也同样展现出来。"天下多男子，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群"（《原道醒世

---

① 个别人物或偶然事件虽不能改变或决定整个历史的趋势和行程，却可以造成甚至数十年的以上影响，特别是在前资本主义社会。当然在这几个人中，韦昌辉明显是天京屠杀的主要罪人，其他人均是农民革命领袖。这一点在当时就是十分明确的。洪秀全为纪念杨秀清定有东王升天节，而北王则永远除名。

② "动以升迁为荣，凡若一岁九迁而犹缓，一月三迁而犹不足，……举朝内外皆义皆安，更有何官何爵可为升迁地耶"（洪仁玕：《立法制喧谕》）。晚期竟有二千多个王。

训》),"父子亦称兄弟,姑媳亦称姊妹,……可谓五伦俱绝","舍亲兄弟不认,而别呼他人为兄弟"(《贼情汇纂》),在血火战斗中同生死共患难,当然比亲兄弟还亲。洪秀全和太平天国在理论[①] 和实践上突破了封建族权的枷锁。神权方面,洪秀全打偶像[②],反对一切传统神灵,破除迷信,"年年是吉是良,月月是吉是良,日日时时亦总是吉是良,无有好歹,何用拣选"(《太平历书》)。它的确起了直接服务于现实斗争的重要作用,"神且砍头折足……且不敢为祸,人何敢违"(《贼情汇纂》),"这却是他们能力之源,因为人民和清军看见他们随便毁坏神像而毫无伤害,行若无事,不能不惊异,不知他们究竟是什么人物。他们所奉为至神至圣无人敢冒犯亵渎者,而太平军竟敢犯之"(《太平军纪事》)。木偶泥团的物质扫除有助于传统束缚的精神解放。夫权方面,太平天国一开始便把妇女编进战斗队伍,"男将女将尽持刀,……同心放胆同杀妖"(《永安突围诏》),"贼妇亦有伪职,与伪官相同,间尝出战,红绡抹额,着芒鞵,颇矫健"[③] (《武昌纪事》),实行自愿婚姻,"凡天下婚姻不论财"(《天朝田亩制度》)。允许参加考试,命令放脚。这些都突破了封建夫权的绳索,甚至使当时西方资产阶级也赞叹为"洵世界得未曾见之奇观,即人类的幻想亦未能形状其伟大"(《华北先驱周报》)一八五三年一七四号,转引自罗尔纲:《太平天国史事考》第三三七页)。

但所有这些,又都只是一个方面,另一方面的事实是,小农经济的农村社会结构,以血缘为纽带,封建大家庭为生产单位,

---

① 《原道醒世训》中强调要破除国家、乡土、族姓界限,反对以"此乡此里此姓而憎彼乡彼里彼姓",因当时广西族姓之间常有械斗。

② 洪秀全反神权的特点主要在捣毁偶像,从佛道神像到祖宗牌位,一直到天主教堂里的神像。"对待天主教堂所设之神坛和偶像,与佛寺之神像或孔子之神位相等"(《太平天国天京观察记》),"甚至把天主教徒亦视为偶像崇拜者"(《远东在世界政治中》)。

③ 守卫镇江的女军击败清兵是一著名战例。

聚族而居，安土重迁，宗法关系和宗法观念远远不可能真正动摇。最近发现的文物材料还证明，远在天京的高级将领仍要与自己的家乡宗族保持亲密的联系。洪秀全反对了传统神权，却又建立了更为活灵活现无限权威的人格神，地主阶级“奉天承运”的神道设教不过变而为“吾主天王受天父”“真命”。劳动妇女在军事战斗中挣脱了夫权统治，然而，很快就要接受洪秀全的“妻道在三从，无违尔夫主，牝鸡若司晨，自求家道苦”（《幼学诗》），“只有媳错无爷错，……只有臣错无主错”（《天父诗》），以及要举止端庄、修饰仪容、殷勤侍候之类的典型的封建教诲和定规。可见，对旧有政权、族权、神权、夫权的冲击破坏，主要是表现在太平天国的军事斗争和军队中，而不是表现在广大社会和和平环境里，前者毕竟是少数人和为时短暂的，在革命冲击过去后，很快又退回到原处，所以，太平天国并没有也不能使整个社会从这“四条极大的绳索”下真正解放出来。

四　《天朝田亩制度》

一八五三年洪秀全定都南京后颁布的《天朝田亩制度》是公认的太平天国革命思想的总纲。它的特征恰恰是上述革命反抗与封建落后这种双重性的最典型的表现。

基督教的上帝叫人死后进天堂，洪秀全的上帝要在地上建立天国。洪秀全利用了《劝世良言》关于大天堂、小天堂的含混说法，强调地上也应建立天国。“……天国是总天上地下而言。天上有天国，地下有天国。天上地下同是神父天国，勿误认单指天上天国，故天兄予诏云天国迩来，盖天国来在凡间，今日天父天兄下凡创开天国是也。”（《马太福音批解》）

《原道觉世训》曾引用儒家的《礼记·礼运》关于“大同”的记述

作为理想，但《天朝田亩制度》的具体制定则主要是把在农民起义和革命战争中积累起来的经验加以理想化和规范化的结果[1]。

《天朝田亩制度》以改革土地所有制为核心，提出了一整套相当完备的理想设计。它宣告平均分配土地，共同从事劳动，彼此支援帮助，规定副业生产。

更重要的是，它对分配、消费的规定，其特点是"人无私财"，一切收入归"圣库"，否定私有财产，消除贫富差别，"有田同耕，有饭同吃，有衣同穿，有钱同使"，希望把"无人不饱暖"建立在"无处不均匀"的分配基础上：

> 凡分田，照人口，不论男妇，算其家口多寡，人多则分多，人寡则分寡……凡天下田，天下人同耕，此处不足，则迁彼处，彼处不足，则迁此处。凡天下田，丰荒相通……务使天下共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖也……
>
> 凡天下，树墙下以桑，凡妇蚕绩缝衣裳。凡天下，每家五母鸡二母彘，无失其时。凡当收成时，两司马督伍长，除足二十五家每人所食可接新谷外，余则归国库。凡麦、豆、苎麻、布帛、鸡、犬各物及银钱亦然。凡二十五家中所有婚娶弥月喜事，俱用国库，但有限式，不得多用一钱。凡二十五家中力农者有赏，惰农者有罚。

这种严格的平均主义的分配、消费的经济生活，当然需要一种具有极大权威的行政力量和严密组织来支配和保证。《天朝田亩制度》从而规定了一系列社会生活的准则。这是一种严格组织起来的

---

① 例如金田起义前即并无否定私有财产的文字上的明确提法。

集体化的生活和权力高度集中的社会结构，它实际是要求建立在军事化的基础之上。

它以二十五家为一“两”，“两”是生产、分配、军事、宗教、政治、教育等等几合一的社会基层组织和单位。在这里，军事（兵），生产（农）是合一的，政治、经济是合一的，行政、宗教是合一的，统统由“两司马”（官名）领导管理。两司马管理生产，执行奖惩，保举人员负责教育，处理诉讼，领导礼拜，宣讲《圣经》……，具有极大权力。[①]《天朝田亩制度》非常重视生产和宗教生活，以之作为根本标准，“民能遵条命及力农者则为贤为良，或举或赏。民或违条命及惰农者则为恶为顽，或诛或罚”，也非常重视社会福利：“鳏寡孤独废疾免役，皆颁国库以养。”总之，一切组织化，集体化，军事化，规格化，单一化，吃饭要祈祷，结婚有证书……，一切都由强制纪律来保证执行，平均主义、禁欲主义和宗教领先极为突出。马克思曾指出，小农的政治影响表现为行政权力支配社会，在这里可说是表现得最为典型了。《天朝田亩制度》是否实行，曾经有过争论，它只是一个理想纲领，但它的某些部分在太平军中又的确广泛实行过，例如一切财产归公的圣库制度，不领俸钱平均分配而略有差别的普通供给制度，[②]

---

① 如“凡两司马办其二十五家婚娶吉喜等事，总是祭告天父上主皇上帝，一切旧时歪例尽除。其二十五家中童子俱日至礼拜堂，两司马教读《旧遗诏圣书》《新遗诏圣书》及《真命诏旨书》焉。凡礼拜日，伍长各率男妇至礼拜堂，分别男行女行，讲听道理，颂赞祭奠天父上主皇上帝焉。”

“……各家有事讼，两造赴两司马，两司马听其曲直”，“民能遵守条命及力农者，两司马则列其行迹，注其姓名，并自己保举姓名于卒长……”“每军每家设一人为伍卒，有警则首领统之为兵，杀敌捕贼，无事则首领督之为农耕田奉尚。”

② “不要钱漕，但百姓之田，皆系天主之田，收取子粒，全归天王，每年大口给米一石，小口减半，以作养生”（《金陵被难记》）；“天王日给肉十斤，以次递减，至总制半斤，以下无与焉”（《贼情汇纂》），“如果查出某人藏有多过五两的款，即罪他不以此款归公而将他鞭笞了。所有财物一得到即须缴入公库，而凡有私匿不报者，都有背叛行为的嫌疑”（《华北先驱周报》，转引自罗尔纲《太平天国史事考》，“又问，如果人人不许有私财，他们自己想买点好东西吃又怎么办呢？他说，那是无需的。每一伍卒、卒长都预备全体所需，放在桌上的时候，大家平等分享，即使最高级军官的盘碗也跟最低级的士兵一般。”（同上）等等。

男营女营和各种匠、馆(把个体手工业集中组织在一起)制度等等,并且在天京还强制在全体居民中推行和维持过相当一段时期(几年)。

因之,问题就在于:为什么这个制度不能普遍地和长期地实行下去?为什么在太平军打下某城某地时雷厉风行的营、馆制度很快就解体?为什么洪秀全、杨秀清等人要下令“照旧交粮纳税”①?当然,在紧张的军事行动时期,为了战争的急迫需要(如征集军粮),不可能立即实行社会改革(如分田);等局势略定,还是要按《天朝田亩制度》去强制推行的,所以洪秀全再次颁布这个《制度》,表示忠实于自己纲领的决心和信心。但事实是这个制度越来越行不通,愈来愈遇到极大的阻力和困难。圣库制、供给制一开头就很难在整个社会上普遍推行,“此令……,究不能行,遂下科派之令”(《贼情汇纂》)。男营女营制很快就停止或废除②;各种匠营、馆集中的人大批逃亡③。甚至在军队中“圣库”制度在逐渐名存实亡,供给制被破坏,许多将领拥有大量私财。废除商业、贸易、货囤的结果,一方面使市场萧条,经济停滞(如天京城内),同时又反使军

---

① “小弟杨秀清立在陛下暨小弟韦昌辉、石达开跪在陛下奏为征办米粮以裕国库事:缘蒙天父天兄大开天恩,差我主二兄建都天京,兵士日从,宜广积米粮,以充军储而裕国课。弟等细思安徽,江西米粮广有,宜令镇守佐将在彼晓谕良民,照旧交粮纳税。如蒙恩准,弟等即颁行诰谕,令该等遵办。……御照:胞等所议是也,即遣佐将施行。”(《贼情汇纂》)

② 蒙得恩早看到这一点,要求不分男女行,不允,后终于一八五五年全面允许恢复家庭生活。《鹭牖余谈》等著作中,大多记有因群众要求正常夫妇生活而后解禁的事例。别男营女营原为便利军事斗争而实行,并无可非议,但把它普遍推行于城市,就必然走向反面,特别是在思想上,这种别男女的禁欲特色很浓厚。例如洪福瑱曾说:“老天王做有十救诗给我读,都是说这男女别开不准见面的道理,……我九岁以后想着母亲姊妹,都是乘老天王有事坐朝时偷去看他。”(《洪福瑱自述》)

③ 参阅《金陵杂记》、《金陵癸甲纪事略》等。

队经营商行当铺，将官揽权纳贿，发财致富，……事情日益走到了《天朝田亩制度》的反面。虽经洪秀全一再下令（如废除商业、贸易），也丝毫改变不了局势。

这不能简单归结为后期的“蜕化”，根本原因在于《天朝田亩制度》具有不符合社会发展规律的落后性质。洪秀全迷信前期主要是在军事斗争中和在革命军队中所取得的经验，当作整个社会生活所必须遵循的普遍法则来强制推行，违反了现实生活的要求需要，当然要失败（如废除家庭，实行男营女营），在战争中有效的，在和平时期便行不通（如没收私有财产，废除贸易，实行圣库制度等等）。平均主义、禁欲主义在早期发动组织群众和作为军队风纪，的确能起巨大作用，但把它们作为整个社会长期或普遍的规范、准则和要求，则必然失败。所以我们在说明这个纲领的反剥削、代表农民的理想和要求的革命性的同时，也不能无视、掩盖或否定这种小生产者的严重落后性质。不建立在工业大生产的基础上，纯粹从消费、分配着眼，搞平均主义、禁欲主义的共产主义，把“五母鸡二母彘”之类的自给自足的自然经济理想化固定化，强制推行一种单一化的社会集体生活，在事实上是行不通，搞不长，挫伤群众（包括农民群众）的积极性，阻碍社会的前进发展的。尽管想得如何平等美妙，终于只是乌托邦。

五 《资政新篇》

只有充分估计了《天朝田亩制度》这种两重性，也才能充分估计《资政新篇》在太平天国革命思想中的价值和意义。《资政新篇》是洪仁玕写的。关于洪仁玕及其《资政新篇》，以前也有不同评价。好些论著是批判否定它的，认为它削弱了农民的革命性（罗尔纲），脱离群众，脱离实际，是知识分子的要求（侯外庐），甚至是反映西

方殖民主义的利益(沈元),等等,本文不同意这种看法。前几年的评价翻了过来,但大都着眼于洪仁玕如何受命于危难之际,深得洪秀全的信任,如何慷慨就义、晚节良好等等来推崇歌颂,这种肯定更表面。评价洪仁玕,要重视《资政新篇》。《资政新篇》的价值在于,它在近代条件下,给农民革命提示了一条摆脱封建羁绊,甩开落后空想,继续前进的方向和道路。这是当时符合历史发展、推动社会进步的唯一的方向和道路。尽管由于军事局势,根本没能实行,但它在思想史上的意义是重大的。正是在这个意义上,《资政新篇》才可说是《天朝田亩制度》的珍贵的续篇[①]。正是由于《资政新篇》,太平天国才具有指向"中华共和国——自由、平等、博爱"(马克思)的近代民主主义的气息。

《资政新篇》的主题是大规模地倡导和发展资本主义:迅速兴办近代交通运输业,提倡机器生产,开矿,立厂,办银行,积极采用近代西方科学技术,鼓励创造发明,实行专利制度,保护和奖励私人资本。如:"兴车马之利,以利便轻捷为妙。倘有能造如外邦火轮车,一日夜能行七八千里者,准自专其利,限满准他人仿造","兴舟楫之利,以坚固轻便捷巧为妙,或用火用气用力用风,任乎智者自创"。"兴器皿技艺","兴宝藏。凡金、银、铜、铁、锡、煤、盐、琥珀、蚌壳、琉璃、美石等货,有民探出者准其禀报,爵为总领,准其招民采取",等等。洪仁玕把资本家和封建土地主开始作了某种初步区分(《钦定军次实录》),实际是要求用资本主义来替代封建剥削。与此相适应的是上层建筑的一系列改造或建设,立法制,去酷刑[②],办医院,兴邮政,开学校,设新闻官以舆论来监督行政(尽管

---

① 未提土地问题,是《资政新篇》被指责的主要原因,其实洪仁玕本就是作为补充条陈向天王提出的建议,不须重复已规定的纲领或制度,其实,不提它正显出高明。

② 太平天国曾吸取和实行下层会党流行的各种酷刑及点天灯、五马分尸等。

洪秀全敏锐看出在当时军事斗争异常紧张形势下，不应实行，但并未从原则上否定它），如此等等。如果说，《天朝田亩制度》的重点在于打击封建地主土地所有制的生产关系，那么《资政新篇》的重点就在于建立和发展一种新的资本主义的生产力和生产关系，不再是"五母鸡二母彘"之类的农业小生产的狭隘眼界，而是建立近代工业、全面开发资源的宏大计划。也只有这样，才能真正克服前者的封建性、落后性和空想性。

洪仁玕把中国近代"向西方学习"推到了一个新的高度，他提出了"与番人并雄之法"，要与外国竞存。他的好些主张和后来资产阶级改良派差不多，但洪仁玕这个方案，比后来改良派陆续提出的发展工商业的主张，不但早二三十年，而且也更为全面和彻底。特别重要的，它是建筑在打击地主土地所有制的革命基础之上提出来的，与改良派在保持、维护这个土地制度反对农民革命的基础上提出来的，有阶级的本质差异。前者比后者在使资本主义发展的速度和规模上会迅速和庞大得多。与当时清朝政府设厘金关卡相反，太平天国解除了种种封建束缚后（如废除封建性的把持垄断，采取开明的低税制等等），城乡资本主义因素曾经十分活跃，贸易繁荣，商业兴盛①，这也可证明《资政新篇》提出的发展民族资本主义的主张是符合当时社会发展的客观要求，也有一定的客观经济基础（中国封建社会末期本已有了资本主义经济萌芽），是符合中国社会摆脱封建主义的历史趋势的。资本主义也是剥削制度，但它比封建主义要进步，比小生产者的空想要现实和优越。"四人

---

① 如苏州、宁波、嘉兴等处"人烟转盛，城市富民往来贸易，货物充斥，初不知为乱世"（《避寇日记》）。"市上热闹，生意繁盛，较前时数倍"（《吴江庚辛纪事》）。"百货川流，万商云集，将见安居乐业，攘往熙来"（《太平天国文物图相别编》），……这种记载很多。

帮"的御用文人们就是故意抹杀这一点。林彪、"四人帮"搞封建法西斯专政,特别仇视现代化,他们穷奢极欲,压榨人民,过着奴隶主般的生活,却打着马克思主义的招牌,大肆宣扬平均主义、禁欲主义、蒙昧主义、原始共产主义,以至把无产级阶革命领袖神化,大搞变相的宗教迷信,宗教仪式……,而这些东西居然能在一定时期和一定范围内蒙蔽人们,原因之一与中国长久广泛的小生产者意识形态的传统影响有关。可见,仔细地研究太平天国的意识形态,总结它的经验教训,是一件很有意义的事情。

(原载《历史研究》1978 年第 7 期)

十九世纪改良派变法维新思想研究

中国近代改良派变法维新思想，是出现在十九世纪七十至九十年代封建社会上层的早期资产阶级自由主义的时代思潮。它反映和代表着正开始形成的资产阶级自由派的社会新兴势力，主张用和缓渐进暂时不作根本变动的办法，来改革中国封建社会的经济、政治、文化，以抵抗外国资本主义国家的侵略。这一思潮的发生发展及其与当时占据社会统治地位的封建主义反动思想的矛盾和斗争，是太平天国革命失败后到革命民主主义兴起前这一大段中国近代思想史的主要内容。

下面是对这一思潮发生发展的历史过程的一个粗糙的远不完备的概括论述。

一　改良派变法维新思想的“前驱先路”

（一）　鸦片战争前夜的进步思想家龚自珍

十九世纪七十至九十年代的改良派变法维新思想有其直接的先行者。按其阶级基础、思想源流和理论形式，应该追溯到十九世纪上半叶。

十九世纪上半叶是中国封建社会走向穷途末路的时期。清王朝用高压手段所维持的相对稳定的统治年代已经一去不可复返，“康乾盛世”的红漆招牌毕竟要掉了下来。土地的高度集中和日益加重的地租盘剥，带来的是农民群众频频不绝的起义，起义的组织力量——会党取得了广泛的发展，“天地会”的势力遍布南中国。与此同时，丝织、棉织、造纸、制瓷、冶铁等等部门的商品生产在这

时也大大突破了明清之际的水平，它们在暗中侵蚀着旧制度的基础。外国商品和走私鸦片的大量输入，纹银的外流，加重了这种情况，造成社会经济的枯竭。据统计，鸦片战争前几年流出的白银就等于当时银货流通总额的五分之一，平均每年流出额等于国家每年总岁入十分之一。但是，就在人民的膏血和眼泪已流成海洋的时候，社会的上层却仍在麻木的平静中欢庆升平，官员们仍旧贪婪地计算着自己的爵位和黄金，士子们仍旧蛆虫般地钻营幻想着飞黄腾达的年代……。这的确是一个暴风雨前异常沉闷昏热的时刻，一切都在无声无息地腐烂、一切都走向无可救药的崩毁，这里充满着贪污、腐化、卑劣、无耻，同时也迅速地成长着无可遏止的愤怒和仇恨……。这种情况深刻而尖锐地反映在当时清明的思想家的头脑里。充满着浪漫主义特色，龚自珍的尖利的笔闪电似地出现在这个风雨前夕的上空，给我们摊开了一幅“国赋三升民一斗，屠牛哪不胜栽禾”的岌岌不可终日的社会图景：

> 自京师始，概乎四方，大抵富户变贫户，贫户变饿者，四民之首，奔走下贱，各省大局，岌岌乎皆不可以支月日，奚暇问年岁？（《定庵文集》卷中《西域置行省议》）

这真是“履霜之屩，寒于坚冰；未雨之鸟，戚于飘摇；痹痨之疾，殆于痈疽，将萎之华，惨于槁木”（《乙丙之际著议第九》）。一方面，是残酷的封建剥削和惨重的民生凋敝；另一方面是“豺踞而鹗视，蔓引而蝇孳”，“析四民而五，附九流而十”（《乙丙之际著义第三》），大批封建吸血者的官官相护、朋比为奸、荒淫无耻、逢迎谄媚……，而盘踞威慑在这个世界的顶峰的，是封建帝王的“一夫为刚、万夫为柔”“主上遇大臣如犬马”“约束之羁縻之”的专制淫威：

昔日霸天下之氏，称祖之庙，其力强，其志武，其聪明上，其财多，未尝不仇天下之士，去人之廉，以快号令，去人之耻，以嵩高其身，一人为刚，万夫为柔……大都积百年之力，以震荡摧锄天下之廉耻……(《定庵续集》卷二《古史钩沉论一》)[1]。

龚自珍蒙眬地触着了君主专制制度的痛处，对人的尊严的遭受屈辱抒发着深重的慨叹和不平；与此同时，龚氏广泛地揭发了社会的黑暗现实，看出了社会问题的严重，预感革命风暴的近临：

人心者，世俗之本也；世俗者，王运之本也。……贫者日愈倾，富者日愈壅，……至极不祥之气郁于天地之间，……郁之久乃必发为兵燧，为疫疠，生民噍类，靡有孑遗，人畜悲痛，鬼神思变置，其始不过贫富不相齐为之尔。小不相齐，渐至大

---

[1] 龚自珍这种论调是很值得注意的，尽管这些声音还没具有什么明确的反专制政体的因素，但它对后来的资产阶级思想家却有一种启迪的作用。此外如：

"……士不知耻为国之大耻……官愈久则气愈偷，望愈崇则谄愈固，地愈近则媚亦益工，……臣节之盛，扫地尽矣。……郭隗说燕王曰：帝者与师处，王者与友处，伯者与臣处，亡者与役处……。唐宋盛时，大臣讲官不辍赐坐赐茶之举，从容乎便殿之下，因得讲论古道，儒硕兴起；及据季也，朝见长跪夕见长跪之余，无此事矣，……殿陛之仪，渐相悬以相绝也。"(《明良论二》)

"老子曰，法令也者，将以愚民，非以明民。孔子曰，民可使由之，不可使知之。齐民且然，士也者，又四民之聪明熹论议者也……留心古今而好论议，则于祖宗之立法，人主之举动措置，一代之所以为号令者，俱大不便。……是故募召女子千余户人乐籍……则可以箝塞天下之游士……使其耗其资财，则谋一身且不暇，无谋人国之心矣。使之耗其日力，则无暇日以谈二帝三王之书，又不读史而不知古今矣。使之缠绵歌泣于床第之间，耗其壮年之雄材伟略，则思乱之志息，而议论图度上指天下画地之态益息矣……则论议军国臧否政事之文章，可以毋作矣。如此，则民听一，国事便，而士类之保全者亦众。曰，如是，则唐宋明岂无豪杰论国有掣肘国是而自取僇者乎？曰有之，人主之术或售或不售，人主有苦心奇术，足以牢笼千百中材而不尽售于一二豪杰，此亦霸者之恨也。吁！"(《定庵续集》卷一《京师乐籍说》)

不相齐,大不相齐,即至丧天下。(《定庵文集》卷上《平均篇》)

近年财空虚,大吏告民穷……亦知物极将返乎。……有所溃,有所郁,郁之也久,发之也必暴……今百姓日不足以累圣天子忧然之忧,非金乎? 币之金与刃之金同,不十年其惧或烦兵事。(《定庵文集》卷上《乙丙之际著议第一》)

这样清醒而深刻的警告,包含在如此瑰丽奇异的文词中,从内容到形式都足以动人心弦。

龚自珍形象地把社会情况分为一日的三时,“一曰蚤时,二曰午时,三曰昏时”(《定庵续集》卷一《尊隐》)。龚氏指出他所处的时代已不是那种“大川归道”“王邑文明”的美好安稳的年头,而是“日之将夕,悲风骤至”,“山中之民有大音声起,天地为之钟鼓,神人为之波涛”的革命风暴的前夕了。①

这样的年代自然地使龚氏想起更法改革的要求,“法无不改,势无不积,事例无不变迁,风气无不移易”(《定庵文集补编》卷二《上大学士书》),“一祖之法无不敝,千夫之议无不靡,与其赠来者以勍改革,孰若自改革? ……易曰穷则变,变则通,通则久”(《定庵文集》卷上《乙丙之际著议第七》),“奈之何不思更法?”(《明良论

---

① “日之将夕,悲风骤起,人思灯烛,惨惨目光,……而君子适生之,不生王家,不生其元妃嫔嫱之家,不生于所世豢之家,从山川来止于郊而问之曰:何哉? 古先册书,圣智心肝,人功精英,百工魁杰所成,如京师,京师弗受也;非但不受,又裂而磔之,丑类窳呰,诈伪不材,是辇是任,是以为生资,则百宝咸怨,怨则反其野矣。贵人故家蒸尝之宗,不乐守先之所予重器;不乐守先之所予重器,则窭者篡之,则京师之气泄;京师之气泄,则府于野矣。如是则京师贫;京师贫则四山实矣。……蒸尝之宗之孙,见闻媕婀,则京师贱;贱则山中之民,有自公侯者矣。如是则豪杰轻量京师;轻量京师,则山中之势重矣。如是则京师如鼠壤;如鼠壤,则山中之壁垒坚矣。……风恶、水泉恶、尘霾恶,山中泊然而和,冽然而清矣。……夜之漫漫,鹖旦不鸣,则山中之民,有大音声起,天地为之钟鼓,神人为之波涛矣。”(《尊隐》)

四》)

然而,时代和阶级的限制还不可能允许龚氏“更法”主张有什么真正重要的社会内容,而只是如其所自称“药方只贩古医丹”——宗法、限田、均田之类的陈旧的复古空想和注意人才、越级升擢、整顿贪污、废除跪拜等等相当枝节的补救改良。这一套基本上并没有跳出封建正统思想体系的治国平天下的圈子。所以,可以看出,龚自珍思想的特点和意义,主要是在于那种对黑暗现实(特别是对那腐朽之极的封建官僚体系的种种)的尖锐嘲讽、揭露、批判,在于那种极尽喜笑怒骂之能事的社会讥评,在于那种开始隐隐出现的叛逆之音。这种声音在内容上触着了最易使近代人们感到启迪和亲切的问题——如君主专政、如个性的尊严和自由、如官僚政治的黑暗;而在形式上,这种声音又响奏着一种最易使近代人们动心的神秘隐丽、放荡不羁的浪漫主义色调——所以,无论是龚氏装在“公羊今文学”中的“非常异义可怪之论”,或者是龚氏那些慷慨浪漫的诗歌散文,就都深深地打动和投合了要求冲破旧束缚向往自由和解放的晚清一代年轻人们的心灵和爱好。龚自珍的诗文在晚清风行一时,不是偶然的现象,梁启超以其亲身的经历一再强调了龚氏对他们的巨大的思想影响:

定庵……思想盖甚复杂,然其于“春秋”盖有心得,能以恢诡渊眇之理想,证衍古谊,其于专制政体,疾之滋甚,集中屡叹恨焉(集中如《古史钩沉论》、《乙丙之际著议》、《京师乐籍说》、《尊任》、《尊隐》、《撰四等十仪》、《壬癸之际胎观》等篇,皆颇明民权之义,其余东鳞西爪,全集往往见)……当嘉、道间,举国醉梦于承平,而定庵忧之,儳然若不可终日,其察微之识,举世莫能及也。生网密之世,风议隐约,不能尽言,……语近世思想自由之向导,必数定庵。吾见并世诸贤,其能为现今思想解

放光明者，彼最初率崇拜定庵，当其始读定庵集，其脑识未有不受其激刺者也。(《论中国学术思想变迁之大势》)

龚自珍……喜为要眇之思……讥切时政，诋排专制……晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期；初读《定庵文集》，若受电然。(《清代学术概论》)

龚自珍的诗歌，又特别是七绝，在晚清风靡一时，"避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋；田横五百人安在，难得归来尽列侯？""陶潜诗喜说荆轲，想见停云发浩歌，吟罢恩仇心事涌，江湖侠骨恐无多"；"九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀，我愿天公重抖擞，不拘一格降人才"；"不似怀人不似禅，梦回清泪一潸然，瓶花帖妥炉香定，觅我童心廿六年"……，慷慨、怅惘、悲愤、凄婉，完全适应和投合开始个人觉醒的晚清好几代青年知识分子的情绪和意向。从公羊("从君烧尽虫鱼学，甘作东京卖饼家")到佛学，从浪漫诗文到异端观念，都是与封建正统的汉学考据、宋学义理相对抗着的。它们无一不开晚清之先声。龚自珍为中国近代思潮奏出了一个浪漫主义的前奏曲，这个充满异端情调的序曲，在稍后的时代里就发展成为激昂强烈的真正的交响乐章。无论在文学上，政治上或学术上，都如此。叛逆的果核开了花，龚自珍的"公羊今文学"首先在康有为手里取得了丰硕的收获。

(二) 魏源和冯桂芬

如果说，龚自珍主要特点和贡献是在对旧社会的揭露和批判；那末，与他齐名的同时代思想家魏源的特色和贡献就在于正面建设性的原则的提出。如果说，龚自珍的锋芒是针对着封建社会内部问题；那末，随着时势的变异，这种锋芒在他的朋友魏源身上就

取得了反抗外侮的爱国主义的新方向。

鸦片战争正式揭开了中国近代史的帷幕。中国人民与外国侵略者开始了斗争。从此，反抗外来侵略欺侮一直成了中国近现代思想的最重要的主题，它实际支配和影响了好多代人们的行为、活动和思想。龚自珍、魏源的亲密朋友、当时中上层爱国士大夫集团的重要人物林则徐，是与外国侵略者第一个回合斗争中上层社会进步倾向的最早代表者。林则徐严禁鸦片、主张团结人民以御外侮的进步思想和正义行动，是不畏强暴的民族精神的表现。但是，林氏远不像当时及以后那种愚昧无知、夜郎自大、盲目排外的顽固派，为了更有效地保卫祖国反抗侵略，林则徐同时又是近代中国最先开始着重对西方资本主义国家进行了解和注意调查的先进人物。中国官府"骄傲自足，轻慢各种蛮夷，不加考究。惟林总督行事全与相反，署中养有善译之人，又指点洋商通事引水二三十位官府，四处探听，按日呈递。"（魏源：《海国图志》录外人报纸语）"其中所得夷情，实为不少。制取准备之方，多由此出。"（林则徐：《答奕将军防御粤省六条》）但是，林则徐爱国御侮的行动引起了王朝统治者的不满，维护祖国尊严的结果是遭到了几千里路凶暴的流放。

愚昧和颟顸代替了坚决的政策，结果是"城下之盟"——国家的屈辱。有着"十全武功"的"天朝"居然屈膝于"么尔小夷"，这在当时不能不算大事。如何"驭外夷"就这样作为惊心触目的重要问题而被提出。战争的教训刺激着清醒的爱国者去考虑御侮之道。林则徐的亲密朋友魏源慨然担承了林氏未完的事业，采用了林氏主持编撰《四洲志》、《华事夷言》的方法，开始了大规模的辛勤的采访编纂工作，在四十年代完成了《海国图志》这种在当时中国和东方是划时代的世界史地巨著，成为当时东方各国人民了解西方和抵抗西方的第一流的宝贵典籍：

《海国图志》五十卷，何所据？一据前两广总督林尚书所译西夷之《四洲志》，再据历代史志及明以来岛志，及近日夷图夷语，钩稽贯串，创榛辟莽，前驱先路。……是书何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷长技以制夷而作。……同一御敌，而知其形与不知其形，利害相百焉。同一款敌，而知其情与不知其情，利害相百焉。古之驭外夷者，诹以敌形，形同几席；诹以敌情，情同寝馈。（《海国图志叙》）

《海国图志》作者在"凡有血气者所宜愤悱，凡有耳目心知者所宜讲画"的爱国热情中，通过实事求是的冷静研究，在这书中总结性地提出了反抗侵略的两大纲领："以夷攻夷"和"师夷长技以制夷"。前者表现了魏源对西方资本主义国家自由竞争时代争夺国外市场中的矛盾而企图加以利用的粗浅幼稚的认识，后者则是在仔细考考、科学研究后得出的抵抗侵略战争的有效方案。虽然它的主要内容还只是军事方面的战略战术和购置制造新式枪炮的建议，但这正是根据当时敌我双方各种具体的优劣条件和鸦片战争的实际经验而总结出来的现实办法。由于历史的限制，魏源"师夷长技"的内容和对西方"长技"的认识还完全停留在武器和"养兵练兵之法"的狭隘范围内。但重要的是，与当时及以后占统治地位的顽固思想不同，魏源在其时代的可能情况下，最早具有和提供了"师夷长技以制夷"这样一种新鲜思想，它具有着新的原则指导意义。尽管"长技"内容随时代和认识的深化而大有不同，但"窃其所长，夺其所恃"的"师长"主张（"师其所长，夺其所恃"）却一直是以后许多先进人士为拯救中国抵抗侵略而寻求真理的思想方向。七十年代改良派思想家王韬说："当默深先生时，与洋人交际未深，未能洞见其肺腑，然师长一说，实倡先声。"（《扶桑游记》）这一评论是正确的。正是这样，在四十年代的林则徐、魏源身上，最早地体现

了这个区别于封建反动派的中国近代先进人士都具有的思想特征：为了反抗西方，就必须学习当时先进的西方。林、魏只是把这种反抗和学习停留在最肤浅最表面的军事方面罢了，然而这也是历史发展和逻辑认识必然经过的最初阶段。

同时，魏源与以后单纯讲求学习西方"船坚炮利"的洋务派也不一样。他和龚自珍一样，都非常着重内政的改革。魏源指出，不能单靠锐利的武器来抵抗侵略："然则，执此书（指《海国图志》）即可驻外夷乎？曰唯唯否否。此兵机也，非兵本也。……明臣有言，欲平海上之倭患，先平人心之积患。"（《海国图志叙》）那末，"人心的积患"是什么呢？魏源并不能指出什么明确的东西，与龚自珍的感受一样，他也朦胧地觉得社会存在着巨大的危机，觉得整个社会的空虚（"虚"）和昏暗（"寐"）。因此，他与龚自珍一起，努力在社会上倡导一种"经世致用"——关怀国事民瘼，积极参预社会政治生活的人生态度和治学作风：

> 曷谓道之器？曰礼乐。曷谓道之断？曰兵刑。曷谓道之资？曰食货。道形诸事谓之治，以其事笔之方策，俾天下后世得以求道而制事谓之经……。士之能……以"周易"决疑，以"洪范"占变，以"春秋"断事，以"礼""乐"服制兴教化，以"周官"致太平……谓之以经为治术。（《古微堂内集·学篇九》）

与龚自珍"烧尽虫鱼学"同调，魏源反对占据当时学术统治地位的远离现实生活的烦琐主义的"汉学"，同时也斥责为统治阶级

所奖赏而同样脱离现实空谈性理的"宋学"。[1]魏源指出必须"以实事求实功，以实功从实事"，用重视和联系社会实际的态度、方法来治学办事，来救国救民。它要求人们由书斋走向生活，由空谈转入实际。所以，魏源这一思想一方面是对明末清初现实主义思潮的继承和恢复，是对十八世纪以来统治中国学术的烦琐汉学的否定；另一方面，它又是近代中国先进思想着重社会政治的现实问题的时代精神的最早的体现。魏源对后来知识学术界特别是改良派产生了很多影响，其中就有这种对待现实的态度和精神。

正因为注意研究现实问题，使他们的思想里常常孕藏着新鲜观念的芽子。在龚、魏的经济立场中就有很值得注意的先进因素，这些因素较迅速地反映了当时社会经济发展的客观情况和趋势。与当时许多坚持闭关政策的落后思想——如禁用洋货(管同)、废除白银(孙鼎臣:《论治》)、阻抑商务封禁矿务(徐鼒:《务本论》)等完全不同，龚、魏都重视商业的发展，他们主张言"私"言"利"。龚自珍倡言"天有私也，地有私也"，"三代之上……无耻言富之事"；林则徐建议许民开矿与外国进行正当贸易；魏源提出学习采用外国新式生产工具、技术来制造货物……。这些思想固然可说是当时中国社会内部经济发展趋势的反映，是自明末以来不绝如缕的"工商皆本"的新鲜思想的延续；同时它也开始作为七八十年代改良派发展资本主义工商业的经济观点的媒孽而出现了。

五十年代卷起了太平天国的革命风暴，龚自珍的预感变成了

① 如："自乾隆中叶后，海内士大夫兴汉学……争治诂训音声，瓜剖鈲析……锢天下聪明智慧，使尽出于无用之一途。"(《古微堂外集·武进李申耆先生传》)"……使其口心性，躬礼义，动言万物一体，而民瘼之不求，吏治之不明，国计边防之不问，一旦与人家国，上不足以制国用，外不足靖疆圉，下不足以苏民困，举平日胞与民物之空谈，至此无一事可效诸民物，天下亦安用此无用之王道哉?"(《古微集内集·治篇一》)

现实，"山中之民"的大声音冲决了一切补救改革的幻想，在响亮的"天父天王天国"的战斗号角中，龚、魏的改良思想被挤到时代思想主流的幕后，只在不被人注意的情况下得到了进一步的发展。这种发展表现在林则徐的学生冯桂芬的著作《校邠庐抗议》中。

处在东南沿海，亲身经历了两次鸦片战争的祸乱，在"夷害不已"的感受中，冯桂芬要求"自强"、"雪耻"：

> 有天地开辟以来未有之奇愤，凡有心知血气，莫不冲冠发上指者，则今日之以广运万里地球中第一大国，而受制于小夷也。……如耻之，莫如自强。夫所谓不知，实不如也。忌嫉之无益，文饰之不能，勉强之无庸……道在实知其不如之所在，彼何以小而强，我何以大而弱，必求所以如之，仍亦存乎人而已矣。(《校邠庐抗议》卷下《制洋器议》)

遵循着林、魏方向，冯氏看到了中国的"不如人"，而要求"知其不如之所在"。于是甘冒当时天下之大不韪，提出"法苟不善，虽古先吾斥之；法苟善，虽蛮貊吾师之"(《校邠庐抗议》卷上《收贫民议》)的方针，要求"博采西学"，努力学习资本主义工艺科学的"格致至理"和史地语文知识。

遵循着龚、魏改革内政的思想，冯氏第一次明白具体地提出内政外交军事文化全面改革的必要。冯氏指出不但在军事方面，而且在内政方面，封建主义的中国也有"四不如夷"："人无弃才，不如夷；地无遗利，不如夷；君民不隔，不如夷；名实必符，不如夷。"(《制洋器议》)要"人无弃才"，就须废八股时文，改革科学考试的科目内容，奖励科学技术人才，予以科学出身的优遇。要"地无遗利"，就须大兴水利，广植桑茶。要"君民不隔"、"名实相符"，就须"复乡职"(扩大绅士的政治权力)、"复呈诗"(许人民用诗歌表达意见)、"改赋税"、

"汰冗员"等。这些主张虽还未明确带有资产阶级改革性质，比起龚、魏的思想，它也是一个比较矮小的侏儒；但是，冯氏这些主张却无论如何比龚自珍"捕狗蝇蚂蚁"的愤怒的空想和魏源"先平人心的积患"的模糊主张已向前大进了一步，使他们那种朦胧的社会改革要求具有了切实、具体的内容。它超出了当时思想界的水平，直接成为八九十年代改良派变法思想的胞胎和先导。五十年代冯氏的著作在当时并未引起太多的注意和影响，但在以后九十年代变法思潮的高潮中却还一直未丧失其价值而被视为与《盛世危言》、《庸书》同样重要的典籍。①

处在阶级斗争十分尖锐的太平天国的革命时代，冯桂芬思想的另一个方面，是站在地主阶级的立场，坚决反对农民革命，反对太平天国，他一直参加和担任了清朝军队的重要工作，"襄办军务两年，其一切抚剿事宜多所赞决"（李鸿章）。这其实也是龚、魏立场的一脉相承。龚自珍虽然勇敢地讽刺抨击黑暗现实，幻想着革命的到来，但他同时又是极端蔑视人民的，他要求维护封建等级的森严，要求人民对统治者服从和畏惧。魏源也是这样，他参预了反对太平天国的战争，衷心希望着清朝统治稳固和强大。他所著的《圣武记》就被章太炎严厉地斥责为"媚虏"的歌功颂德的作品。这些开明思想家的封建地主立场的方面，也同样为改良派所继承下来了。

魏源曾说过他们的工作是"创榛辟莽，前驱先路"，从上面也可以看出，从龚自珍到冯桂芬这些三十至六十年代的地主阶级的开明思想家，的确正是七十至九十年代地主资产阶级改良派思想家的

---

① 此书一八八〇年代始有刻本（抄本早流传），九十年代改良派右翼人物（例如翁同龢、孙家鼐等等）特别着重这部著作，认为这部著作中所提出的建议就是他们所要求实行的政策。他们翻印了这本书，并一再推荐给光绪皇帝阅读，实际这本书在九十年代显然已经很落后了。但当光绪皇帝指令一大批官僚提出阅读意见时，仍有相当一部分人持保留或反对的态度。

"前驱先路"。他们是改良派思想家的真正的血缘亲属，为改良派积累了大量的思想资料，开辟和指引着走向资本主义思想的新方向。所以，如果说，龚自珍给较远的晚清（十九世纪九十年代至二十世纪初年）煽起了浪漫的热情；那末，魏源就给紧接着他的七八十年代留下了现实的直接主张。而冯桂芬的特点在于：他承上启下，是改良派思想的直接的先行者，是三四十年代到七八十年代思想历史中的一座重要的桥梁。[①]

二　改良派变法维新思想的发生与发展

（一）　发展民族资本主义工商业的经济要求

改良派变法维新思想的真正产生和出现是在十九世纪七八十年代中。它首先表现为一种要求政府重视发展民族资本的经济思想。

十九世纪七八十年代是革命大风暴过后的萧条肃杀而又相对

① 关于冯桂芬的思想，学术界在六十年代初有过讨论和争议。一种意见认为冯的《抗议》一书代表资产阶级改良派，第二种意见认为代表洋务派即地主买办阶级，第三种意见认为代表地主阶级改革派，即与龚、魏同列。我基本同意第三种意见，因此不拟修改自己五十年代这些看法。说冯代表改良派是太早了，改良派当时还未从洋务派中分化出来；甚至洋务派本身也刚在形成中，说他代表洋务派很不准确。洋务派不真正要求改革内政。至于说冯在镇压农民革命中与外国侵略者合作，这并不奇怪，正是地主阶级的特征。本书仍认为，冯是上承龚、林、魏，下启改良派的地主阶级改革派，即改良主义的"前驱先路"。有关冯桂芬的一些论文是：周辅成《冯桂芬的思想》（《历史教学》1953年第9期）、壬栻《冯桂芬是不是一个具有资产阶级民主思想的改良主义者？》（《南京大学学报（人文科学）》1956年第3期）、陈旭麓《论冯桂芬的思想》（《学术月刊》1962年第3期）、赵靖《试论冯桂芬思想阶级属性》（《学术月刊》1962年第10期）、黄保万《校邠庐抗议剖析》（《学术月刊》1962年第11期）。徐仑《论冯桂芬的政治思想》（《学术月刊》1963年第8期）、陈旭麓《关于校邠庐抗议》（《新建设》1964年第2期）等。

稳定的年代。农民革命的失败使社会走上艰苦曲折的行程。龚自珍所揭发的那个千疮百孔的社会在苦痛地延续着，封建地主与农民阶级的矛盾潜伏地走向更深刻的恶化。与此同时，外国侵略者得寸进尺、步步逼紧的进攻，构成了这一阶段新形势的特点。各种屈辱的卖国条约陆续不断地签订，外国教士和商船开始横冲直撞地深入内地，农村的自然经济遭到分解和破坏。在五六十年代农民阶级与地主阶级大斗争之后，反抗侵略保卫祖国的民族矛盾、民族斗争开始成为新阶段的主要线索向前伸延。七八十年代是九十年代涌现的爱国主义大高潮的量的积累阶段。下层人民把大的憎恨掷向了闯进来的强盗，此落彼起，一波接一波的教案遍及了全国。

然而，新阶段的主要特点和情况却是：农民革命失败后，社会的发展只得通过上层来表现它的前进趋势。七十年代以来，一部分地主、官僚、富商、洋行买办和旧式矿业主正要求和开始向近代资本家转化，开始投资于近代工矿业和交通运输业。据统计，到八十年代末年，商办、官商合办（其中商办占主要地位）的近代厂矿数已达三十八家，资本合计一千四百余万元，其中主要是纺织工业和矿冶工业。（参考严中平等编：《中国近代经济史统计资料选》）这些厂矿的主人大都是地主官僚而兼资本家，他们大部分还以封建地租剥削为重要或主要收入。但是，因为他们要发展资本主义，所以与封建顽固派存在着深刻的阶级差异，与洋务派的“官督商务”大肆亏本也有着尖锐的利害矛盾。他们要求摆脱顽固派的阻挠和洋务派的控制，他们希望在不根本改变社会制度的前提下进行改革，以更迅速地为资本主义开辟通道。

尽管这条通道是一条充满着屈辱、苦痛的狭窄行程，在当时它毕竟还是指向新的社会阶段的发展趋势。反映着这个趋势，开始在一种极为微弱的音响中所表达出来的改良派自由主义的呼声，是一种有物质现实根据的新的进步社会思想。

七八十年代改良派思想，是直接从洋务思想中分化出来的。在最初阶段，无论是这种思想本身，或是这种思想的代表人物，都无不与洋务主义连结着难分难解的亲姻关系。它在很大的程度上，依存于洋务主义，虽然它已作为洋务思想的对立物在发展中开始具有了自己的性格。

出现在六十年代，在战争血海中发轫成长的洋务主义，是一种意在维护原封建统治阶级的运动和思想。这种主义的纲领办法就是："查治国之道，在乎自强，自强以练兵为要，练兵又以制器为先。"（李鸿章）如果说，在四十年代里，爱国的地主官僚在对抗外侮的斗争中，从"师夷长技以制夷"出发，认识了和提出了"船坚炮利"的主张，那末，上层封建统治集团却是在五六十年代的内战中才开始提出这种方案的。[①]但是洋务主义在客观上对中国资本主义的产生和发展的确起过重要的刺激和促进作用，对破坏和惊醒封建小生产方式及其整个社会氛围起过巨大影响。

---

① 在反对太平天国的战争中，外国侵略者即已积极帮助清朝，军阀们日益看到了新式武器的"好处"：

"曾公用英国武员戈登领洋枪队号常胜军……卒以剿灭，洋法宜用，于是大明。由是开制造局译书铸枪炮造轮船……"（何启），"近年辛酉（1861年）以前江南所售洋炮不少，皆以此为歼贼，所刊不惜重价，多方购置"（王韬），"购买外洋枪炮，设局铸造开花炮弹，以资攻剿，甚为得力……"（李鸿章：《置办铁厂机器折》）另一方面，对于外国侵略者，"自强"御侮"则不过是一种虚张的声势：

"海军之设，恪靖发其论，李次青实助成之，观其立言之旨，徒欲见威于敌，魏相所谓骄兵也。"（郭嵩焘《寄李副相》）"若一旦下造铁路之诏，显露自强之机，则气势立振，彼族闻之，必先震惊。"（刘铭传《请开铁路以自强疏》）

由购买枪炮到制造枪炮，到开矿炼铁，洋务运动这种"前进"，重要原因之一是因为钱不够才"开源"，为封建国家的财政需要才搞煤铁：

"除制炮船练兵将，别无自强之道，然不开矿炼铁，购机傲炉，事事购自外洋，财源溢出，军火之费较之洋药漏卮尤钜，"（斐荫森、左宗棠《制造新式兵船疏》）"非有大宗巨款，不能开办，非有不竭饷源不能持久，……更求开源节流之计……而后洋务可通盘筹划，……欲言开源，或者其煤铁乎？……练兵简器造船为自强之目，筹饷为自强之纲。"（沈葆桢：《复奏洋务事宜疏》）"惟是七省水师……创办之始必须持款数千余万，办成之后，必须有经费数百万，统筹国用亦知财力难胜。"（张佩纶：《请创设外海兵粮水师疏》）"中国积弱由于患贫，西洋方千里数百里之国，岁入财赋动以数万万计，无非取资煤铁五金之矿，铁路、电报、报信局、丁口等税，……早图变计，择其至要者逐渐仿行。"（李鸿章：《复丁宝桢，光绪二年》）

正如洋务运动在客观经济上刺激了中国资本主义的发生发展一样，洋务思想在封建古国思想界中引起的震荡以及正统封建顽固派对它的反对和不满，也就引起了人们思想的活跃。在洋务运动中，许多人员被派出国，他们亲身接触了西方资本主义的“富强”，深切地感到了中国的落后。其中有些人就开始思考和探索如何才能使中国也真正同样“富强”起来。他们不满足于洋务运动，看出洋务运动并不能使中国富强而必须另找办法。因为洋务运动用原有的封建官僚体系和制度来办近代企业，完全不讲求经济效果和经济规律，反正是花“国家”的钱，个人做官并借机发财，企业的亏损毫不在乎。这种官办企业当然要垮台，又怎能使国家富强？而所谓“官督商办”，就正是加在“商办”（资本主义）头上的一种封建镣铐（“官督”）。如何摆脱这种镣铐，如何改变这种或停止这种官办洋务，就成了当时有识之士所注意到的问题。这些对洋务运动有亲身经历和感受的人，逐渐脱离洋务思想原来的方向和轨道，以现实主义的态度，提出了一些更为切实合理的主张和建议。这些主张和建议客观上开始代表和反映了当时中国社会新兴经济力量的要求。

王韬、马建忠、薛福成这些人物和他们的思想就是如此。他们是最初的一批改良主义思想家。当然，这三个人只是其中的著名人物，其他一些出使人员、洋务人员在不同程度不同问题上也曾反映出与他们类似的意见和态度，而这，恰好证明资产阶级改良主义作为一种时代思想已必然要开始它的萌芽了。

王、马、薛等人都曾一度是“船坚炮利”方案的主张者和拥护者，在六十年代，王韬写过以“精习枪炮之法”为内容的《操胜要览》，薛

福成也写过《乙丑上曾侯相书》,[①]二者完全是洋务运动的主张,为了镇压农民起义,而讲求新式武器以至工艺技术。到七十年代,他们却大为不同地着眼于工商业的发展问题,他们开始指责洋务运动"徒袭皮毛",另外提出"开矿务以采煤矿五金"、"制机器以兴织造"、"许民间用轮舶以达内河"、"立公司贸易于外洋"……等等建议:

天施地生,山蕴川怀,此自然之利也。制造操作,佐以机器,此人工之利也。舟车致远,贩有易无,此商贾之利也。……亦欲使我固有之利仍归诸于民耳。民生既足,国势自张,而后一切乃可以有为。(王韬:《弢园文录外编·补柾起废药痼议》)

昔商君之论富强也,以耕战为务,而西人之谋富强也,以工商为先。……则为中国计者,既不能禁各国之通商,惟有自理其商务而已。商务之兴。厥要有三,一曰贩运之利(指商业)……一曰艺植之利(指农业)……一曰制造之利(指工业)。(薛福成《筹洋刍议·商政》)

出身于东南商业城市与商界关系十分密切的洋务派人员马建忠则更坚决的提出了国家保护商人以与外商抗争的经济政策:

以知近今百年西人之富,不专在机器之创兴,而其要领专在保护商会,……忠此次来欧,一载有余,初到之时,以为欧州各国富强,专在制造之精,兵纪之严,及披其律例考其文事,而

① "今日急务在平贼,平贼在于治兵,治兵必先习西人之所长使之有恃无恐,兵治贼平而已器精用审矣。"(王韬:《操胜要览·仿制西洋船炮论》)"西人所恃其长有二,一则曰火器猛利也,一则曰轮船飞驶也……为今之计,宜筹专款,广设巨厂,多购西洋制器之器,聘西人为教习,……精习制造枪炮之法……若是则彼之所长,我皆夺而用之矣。"(薛福成:《乙丑上曾侯相书》)

知其讲富者以护商会为本，求强者以得民心为要……。（马建忠：《适可斋记言记行·记言》卷二《上李伯相言出洋工课书》1877年）

这些都是出现得比较早的新鲜思想。这种新鲜思想因为有着日益向前发展着的民族资本（地主、官僚、商人、旧式矿主、洋行买办等都开始投资工业或正在转化）作为它的客观事物基础，所以它尽管微弱，却不是一闪即灭的偶然现象；恰好相反，它实际上是日益向前发展、丰富而逐渐形成为一种思潮了。它由潺潺小溪流成为有定型河床的川流，它由一种片断零乱的建议条陈扩充为一整套的巨细毕备的经济、政治、文化的体系变法方案。七十年代王、马、薛等人的这些思想在八十年代郑观应、陈炽等人的著作中，便获得了长足的发展。

七八十年代改良主义者要求发展工商业的思想，首先是以如何使国家富强以抵抗外侮为出发点的，反映着民间资本的利益，他们看出外国正是以商品输出的经济侵略来掠夺中国，“船坚炮利”显然不能抵抗住这种侵略，所以就必须同样从经济上来讲求对策才行。“彼之谋我噬膏血，匪噬皮毛，攻资财不攻兵阵……故兵之并吞，祸人易觉；商之掊克，敝国无形。我之商务一日不兴，则彼之贪谋一日不辍……吾故得以一言断之曰：习兵战不如习商战，……商战为本，兵战为末。”（郑观应：《盛世危言·商战》）在这种痛切的感受、认识下，他们积极地提出了许多改革主张，从兴办工业到国家预算，从交通运输到“厚俸养廉”，触及了一系列的国民经济和国家财政各方面的具体经济问题，而其中心却仍是围绕着国家应该如何保护、发展民族资本主义工商业问题的讨论。这里只能简单提一下其中最重要的一两个问题。

首先是裁厘（厘金）加税（关税）问题。外国侵略者的第一炮就

是为逼迫中国签订有利于其商品输出的关税协定。外国商品在关税协定的保护下，以低价倾销中国，严重地破坏和打击了民间土产商品的销售。“为土产筹销路，与他人争利权”（马建忠），成为改良派正义的呼声，他们要求维护国家的主权尊严，要求增加关税和收回海关以自主。

马建忠是早期主张加重关税的人物之一，他驳斥了认为加税可能引起外衅的惧外论调。薛福成在力阻李鸿章任命英人赫德为总税务司的问题上，也表现了他的爱国态度。[①]以后陈炽、何启、胡礼垣等人也一再强调收回海关的必要。[②]

与关税联系的是厘金问题。清朝在反对太平天国的战争中为筹饷而设的格外剥削——厘金，[③] 是民间商人所最痛恨的掠夺手段，它遍于全国各省各地，严重阻碍了民族资本的发展。在七八十年代日益尖锐的与外国资本主义商品输出的市场争夺战中，广泛地激起了裁撤厘金的正当要求：

> ……乃洋商入内地持半税之运照，连樯满载，卡闸悉予放行，而华商候关卡之稽查，倒箧翻箱，负累不堪言状……，又不啻倒行逆施矣。……将厘卡尽行裁撤……使商旅之往来，苏其隐困……华商船只则概不收捐，以示鼓舞……将从前税则

---

① “夫赫德之为人……虽食厚禄受高职，其意仍内西人而外中国，……中国兵权饷权皆入赫德一人之手，……中外魁柄潜移于不觉，此履霜坚冰之渐，不可不慎也。”（《己卯上李伯相论赫德不宜总司海防书》）对照李鸿章：“如总税务司赫德心虽深狠而贪恋薪俸，愿为效力。……届时皆可备居间转寰之用。”

② 如：“税则者，国家自主之权也，非他国所得把持而搀越者也。”（陈炽：《庸书外篇·税则》）“以海关授与洋人，……不知国之有海关，犹家之有管钥，店之有帐柜。几曾见届家开店而有以管钥帐柜给人，……是自不有其家不要其店也。”（何启、胡礼垣：《曾论书后》）等等。

③ 如薛福成《论疆臣建树之基》所认为，地丁、漕政、厘金、盐政四大财政收入是曾、左、胡、李“中兴大业”的“基石”。

痛加改订……稍示中外商民之异：华商为我国之民，故轻其税赋；洋商夺我国之利，故重其科征……中国转亏为盈、转弱为强之基，实在于此。（马建忠：《适可斋记言记行·记言》卷四《论洋货入内地免厘》）①

加税裁厘成为改良派重要的变法要求之一。他们希望政府"因民之利，大去禁防，使民得自谋其生，自求其利。"（马建忠）

裁厘加税本是为了使民间资本"自求其利"。而采用近代交通运输工具和创办近代工业，就正是"自求其利"的积极办法。创建、发展近代工业（轻工业）、矿务业和交通运输业，成为改良派当时一致的主张。

中国传统社会本来就有着相当统一和广阔的国内市场，在西方资本主义商品战争的刺激和压迫下，中国民族资本（特别是雄厚的商业资本）有着巨大的活跃要求，它们不但要求"大去禁防"，而且还要求投资和采用近代交通工具以求扩展："民间共和轮舶之利，屡请试行"（陈炽：《庸书外篇·轮船》），"议办铁路之始，华商主

---

① 这种裁厘加税要求很普遍，当时许多人痛言厘金之祸害，如陈炽在《庸书内篇厘金》中说："百物滞销，四民俱困，天下设卡数百，置官数千，增役数万，猛如虎，贪如狼，磨牙而咀，择肥而噬，小民椎心饮泣，膏血已枯……洋货入口，一税一半税之外，一无稽查，西商偶到，趋媚不遑，所以待外人者如彼其厚。土货则口口而查之，节节而税之，恶声厉声，百计留难，甚则加以鞭朴，所以待己民者如此其薄……洋货日贱，土货日贵，川流海溢，识者寒心。"

但薛福成在裁厘问题的态度则远比马建忠等人落后，薛认为厘金是"于商并尤损而其利实取之众人。"（《筹洋刍议·权利一》）如裁厘则影响军饷，"陆路则有防勇，水路则有水师，皆持厘金以给巨饷，专厘金必去水陆各营，盗贼之起，何以弹压。"（《利权三》）在抵抗经济侵略等方面，马的爱国态度最明显和坚决，而薛这方面则逊于马。马氏（郑观应亦然）更接近民间商人和下层商业资本的立场，薛则多反映地主向工业资本的转化的方面，薛本人与封建地方统治集团关系也较深；始终站在统治阶级立场上说话，与马有所不同。

请承办颇不乏人”(褚成博:《铁路借款隐患最深折》)。修筑铁路很早就被改良派看作“致富致强最要之策”(马建忠:《铁道诏》),“血不流行则身病,财不流行则国病”(同上),“中国而仿行铁路则遐者可迩、滞者可通,费者可省,散者可聚”(薛福成:《创开中国铁路议》)。而后又为郑观应、陈炽、何启、胡礼垣所一再强调。[1]

如果说出身于东南市民家庭的马建忠的思想的特点,主要是强调了商品的贸易流通问题,反映了民间商业资本的情况和要求;那末,出身于上层正统士大夫阶层的薛福成,却开始侧重说明发展进出口商品生产问题,提出“非工不足以开商之原,则工又为基而商为其用”(《筹洋刍议·商政》)的奖励扶助近代民营工业的主张,清晰地反映了七十年代末以来少数地主官僚相继尝试投资和正准备投资于近代工业的情况和要求,反映了官僚地主和商业资本向工业生产的转化。到九十年代,随着这种转化的剧增,薛氏振兴工业的思想也越发明朗,他这时陆续写了《振百工说》《论公司不举之病》《用机器殖财养民说》《西洋诸国导民生财说》等一系列的论文[2],强调“仿洋法织布纺织为第一要义”,主张“官绅商民各随贫富为买股多少”,以创立企业公司,而商人出身的郑观应则是七八十年代影响最大的卓著的改良派的思想代表。他全面表达了当时民间工商业各种具体实际的利益和要求,强调提出必须振兴民族工业(轻工业):

---

① 改良派这种修筑铁路的理由与洋务派很早也提出过的修建铁路的理由——便于调兵是不同的。

② “夫商为中国四民之殿,而西人则恃商为创国造家开物成务之命脉……,四民之纲者,商也。此其理为从前九州之内所未知,六经之内所未讲,西洋创此规模实有可操之券,不能执崇本抑末之旧说以难之,”(《庚辰四国日记。英吉利用商务辟荒地说》)所谓商即资产阶级也。薛在十九世纪九十年代也提出工商为本,比以前“置耕战为基”“工商扩其用”,显然向前迈进了。

商务之纲目，首在振兴丝茶二业，裁减厘税，多设缫丝局……广购新机，自织各色布匹……购机器织绒毡呢纱、羽毛、洋衫裤、洋袜、洋缴等物……关东卷烟，南洋广蔗糖之植，中州开葡萄之园，……制山东野蚕之丝茧，收江北土棉之纺纱……遍开五金煤矿铜铁之来源……（《盛世危言》卷三《商战》）

上层封建官吏陈炽，也是特别着重"振兴商务"的代表人物。他认为"各国之强皆原于富"（《清史稿·列传》），"其本原乃在商务"（《庸书自叙》）。中国正因为"商货不通，生机将绝"（《庸书外篇·轮船》），"已成痼疾，则商不振为之也"（同上商务）。因而提出专利制度以"劝工"（《续富国策·劝工强国策》），重入口税轻出口税以"惠商"。

从上面可以看出，从王韬、马建忠、薛福成到郑观应、陈炽以至直到九十年代的康有为、谭嗣同、梁启超（严复略有不同），整个十九世纪改良派经济方面的思想主张（以张謇为代表的二十世纪的改良派——立宪派便已不同），贯串着一种近乎资产阶级重商主义的倾向。他们主要着眼在商品的贸易流通过程，不在生产过程。忧虑着当时严重的入超、纹银的外溢，他们感到："今天下之大患，非食不足也，货（货币）不足耳。"（《续富国策·维持矿政说》）因此强调只有扩散商品出口："考其求富之原，以通商为准"，"欲中国之富，莫若使出口货多进口货少"（马建忠：《富民说》），他们一致要求国家必须采取保护关税和奖励扶助工商业的经济政策，以增加国家财富。也正是从这里出发，他们才提出大力创建和发展生产出口商品的工业（如丝茶）和进口商品的工业（如纺织、火柴、玻璃等等）。与此同时，他们也着重讨论了开矿铸银以增加货币，修建铁路以畅流通，整理税收削减冗费以增加国家收入以及借债停捐……等国家经济问题。虽然在他们的"振兴商务"、"振商"等概念中的确包括了创办和发展资本主义工农业矿务业，他们也常提到

工农业是商之“本”，但从理论上看来，他们基本上却总是自觉或不自觉地把这些规划从属在“商”的范围之内，从“商”的观点上来提出、考察和论证的。他们在当时只看到资本主义经济的外表和现象。这一特点是当时时代特点的反映。当时中国资本主义还极不发达，民族工业资本还远未长成，摆在日程上的，是外国商品输出的入侵狂潮和如何抵抗它的问题。这自然地造成了把人们的主意力首先集中在“商务”——商品的贸易流通上面，从此出发来考察研究问题的情况。中国十九世纪改良派并没有也不能真正建立什么系统的或理论的经济思想，没有也不能深入去探讨资本主义的经济规律(即便是商品流通的规律)。他们只是对当前急迫的经济问题提供了一些具体意见和办法。这些意见和办法反映了当时中国民族资本主义的发展要求，具有抵抗外国经济侵略、希望祖国富强的爱国主义先进性质。尽管因为统治者阻碍和反对这些建议，使它们成为纸上空谈(例如裁厘加税就一直没能实现)，但是，这些思想在当时社会上起了深刻的影响。

(二) 改革封建君主专制制度的政治要求

一八八四年中法战争的失败，给麻木的上层社会带来了新的震动。洋务运动的“船坚炮利”受到了惨酷的检验，它引起了人们的怀疑。人们对抵抗侵略问题的认识逐渐深入，日益了解到“自强”不能单靠新式武器，腐败昏昧的政治统治开始在人心中引起要求改革的情绪。与此同时，为了“筹饷”和补救洋务运动，统治阶级洋务派在八十年代由求强而言富，着手创办非军工的近代企业。但是，与私有企业的资本家不同，主持、管理或监督这些官办、官督商办企业的封建官僚们的个人利益与企业本身的利益是脱节的，官员们感到兴趣的不是企业利润的扩大和资本的积累，而只是如何在企业内中饱贪污。陈陈相因、毫无效能的封建衙门及其官吏

当然完全不能也不愿适应资本主义的经济所要求的近代的经营管理，所谓官督商办实质上是加在资本主义经济上的一副沉重的封建主义的上层建筑镣铐。民族资本在洋务派的严格的阻压控制下，并得不到任何真正的自由发展。[①]显然，工商业者在这种"官吏之积威"的压制、阻挠、管理、控制下，在一再请求政府保护而不得的情况下，便自然逐渐丧失了对封建统治者的信赖："中国官吏之薄待乎商，商之不信其上而疾苦终无由上诉也，亦已久矣。"（《续富国策·创立商部说》）"为民牧者自居于不信之地，而欲民之信我焉，不得也。"（《庸书外篇·自立》）因此也就自然逐渐产生如何设法使自己干预政治争取政治权力来"从上面"维护自己的经济利益的想法。资本主义经济发展要求不适应于它的严重阻碍它的封建上层建筑的改革。这一历史规律在上一世纪八十年代的中国开始显露出来了。如果说，**在七十年代王韬、马建忠、薛福成等人的思想中还看不见这种想法，那末，在八十年代郑观应、陈炽等人思想中这种想法就已表现得很急切了**：他们一方面着重要求工商业应"不由官办，专由商办"，"全以商贾之道行之，绝不拘以官场体统"（《盛世危言·商务》），以摆脱解除官府的种种束缚；而另一方面则强调政府必须立"商部"定"商律"从政治法律上来保障"商"的权利："不立商部，何以保商？不定商律，何以护商？"（《续富国策·创立商部说》）政府应允许商人"自举商董"参加"商务局"、"商部"，有权处理

---

① 例如李鸿章的著名的奏折："十年以内，只准华商附设搭办，不准另行设局。"（《奏请试办织布局折》）"无论官办商办，即以现办纱机十万锭子布机五千张为额，十年之内，不准续添，俾免壅滞"（《推广机器织布局折》）等。上两条均转引自范文澜《中国近代史》上册。"臣料数十年后中国富农大贾必有仿造洋机器制作以自求利益者，官法无以为之区处，……"（《置办外国铁厂机器折》），"倘有不肖之徒，潜私洋法，独出新忌，一但辍耕太息，出其精能，官兵陈陈相因之兵器，孰能御之。"（《置总理衙门书》）

自己的事务，在各业"商务公所"中必须"毋恃官势，毋杂绅权"（《盛世危言·商务》）。不难了解，在这种现实的客观经济利益的驱使下，西方资本主义议会制度将使他们感到多大的兴趣。并非偶然地，西方资本主义代议制度在这时广泛地被当时中国开明人士所注意所介绍所赞扬，被看作是"救亡之道"、"富强之本"："泰西富强之道，在有议院以通上下之情，而他皆所末"（陈虬：《创设议院以通下情》）；"议院为欧洲近二百年振兴根本，……议院为其国国政之所在，即其国国本之所在"（宋育仁：《泰西各国采风录》）；"泰西议院……合君民为一体，通上下为一心……莫善于此"（《庸书·议院》；"泰西各国咸设议院，……民以为不便者不必行，民以为不可者不必强，……制治固有本也"（《盛世危言·议院》）。于是，他们初步提出了在中国也实施议院政治让资产阶级参预政权的建议，何启、胡礼垣是其中最突出的代表：

民心之不服，由于政令之不平，今既使民自议其政，自成其令，……何不服之有？

……

商贾中有品行刚方行事中节者，人必举以为议员，……以办公事。

……

新政之行，必设议院而议员俱由民公举者，诚以成大事必用巨资，用巨资必行借贷，而借贷之财出于民，民之听信唯议员也。（何启、胡礼垣：《新政真诠·新政论议》。显然，这里的"民"主要是指商民。）

今之法令宜若如何，俱由议员订定，将来法令若有再改，亦经议员酌商，是议员已操政令之实矣。而行此政令，其责在君，君则命官以治焉。（《新政论议》）

由认识和要求学习西方资本主义经济制度进到认识和要求学习西方资本主义政治制度，由要求发展民族工商业进到要求有一套政治法律制度来保证它的发展，这种思维的逻辑发展的必然正反映着历史发展的过程，“任务本身，只有当它所能借以得到解决的那些物质条件已经存在或至少是已在形成过程中的时候，才会发生的。”（马克思：《政治经济学批判序言》）本来，改革内政问题一开始便为近代先进人士所注意，龚自珍、魏源、冯桂芬都提出过许许多多的意见和办法，但这些意见和办法大都停留在封建主义“修身齐家治国平天下”老一套圈子里打转，并无真正新颖的见解。只有在资本主义开始作为一定社会物质力量存在的条件下，只有在中法战争揭穿清朝政府腐败、国内广大社会阶层要求改革的局势下，才能真正产生这种虽然弱小但是新生的进步政治要求和政治思想。它空前地在中国历史上明白提出用资产阶级代议制度来改变数千年的君主专制制度的主张，具有重要的思想意义。

但是，从上面也不难看出，改良派这种政治要求一开始便带着资产阶级自由派的特征。他们维护地主商人的权利而害怕和反对任何较彻底的资产阶级民主（如共和国、普选制度），他们忧虑“举国听于议院，势太偏重趋愈远，遂有废国法均贫富之党起于后”（宋育仁：《采风录》）。他们几乎毫无例外地一致主张中国采用与专制制度妥协的君主立宪的政治制度：“君主者，权偏于上；民主者，权偏于下；君民共主者，权得其平。凡事虽有上下议院议定，仍奏其君裁夺。”（《盛世危言》）从而，他们严格地限定了选举人和被选举人的社会地位和财产，“必列荐绅，方能入选”（《庸书》），“其年必足三十岁，其产必足一千金”（同上），“县议员于秀才中选择其人，府议员于举人中选择其人……省议员于进士中选择其人”（《新政论议》）。但是改良派这种开放政权的请求，却仍为维护“万世不变”

"圣明天子"的封建官僚们所极力反对和否定。

改革文化教育一直是改良派变法思想的重要部分。他们并首先在这方面进行了一些宣传实践活动。改良派要求改变封建愚昧主义的文教政策,取消和改变科举八股的取士制度:"文武科两途皆当变通,悉更旧制。"(王韬:《变法自强上》)另一方面则主张设立学堂学习"西学"。("西学"指自然科学和工艺技术,"以西学言之,如格致制造等学,其本也。")改良派这种文教主张,既不同于坚决反对学习西方技艺科学的封建顽固派的蒙昧,也不同于洋务派仅仅培植少数外交翻译和军工技术人才的政策,而是完全服务于他们经济方面的利益的。他们认识到,要发展民族资本主义工商业,还必须有大量的精通科学技术的人才:

> 夫泰西诸国富强之基,根于工艺,而工艺之学不能不赖于读书……我国极宜筹款,广开艺院,教育人才,以制造为用,庶制造日精,器物日备。(《盛世危言·技艺》)学校者,人才所由出;人才者,国势所由强。故泰西之强,强于学,……然则欲与之争强,非徒在枪炮战舰而已,强在学中国之学,而又学其所学也。(《盛世危言·西学》)

改良派在政治、文化和军事方面还提出了许多整顿改革办法,但多不是最重要的问题,从略。

总括上面,如果可以以薛福成下列主张作为第一阶段(七十年代下半期至中法战前)改良主义变法维新思想的代表:

> 商政矿务宜筹也,不变则彼富而我贫;考工制器宜精也,不变则彼巧而我拙;火轮、舟车、电报宜兴也,不变则彼捷而我迟;约章之利病,使才之优绌,兵制阵法之变化宜讲也,不变则

彼协而我孤、彼坚而我脆。(《筹洋务议·变法》)

那末,就可以把郑观应的下列思想作为第二阶段(中法战后至中日战前)的代表,由微弱的经济改革前进到微弱的政治改革,由不脱洋务色彩[1] 进到具有自己独立的性格,其中发展痕迹宛然可寻:

> 乃知其治乱之源,富强之本,不尽在船坚炮利,而在议院上下同心,教养得法;兴学校,广书院,重技艺,别考课,使人尽其才;讲农学,利水道,化瘠土为良田,使地尽其利;造铁路,设电线,薄税敛,保商务,使物畅其流。……育才于学校,论政于议院,君民一体,上下同心……此其体也,轮船、火炮、洋枪、水雷、铁路、电线,此其用也。(《盛世危言·自序》)

两者相比较,显然,由如何御外侮到如何改内政,由经济要求到政治要求,由发展工商业到主张开议院,改良派思潮的发展是日益深入和定型了。"[2]

---

① 洋务派著名人物薛福成在乙亥、丙子(1875—1876)《奏海防密议十条》是当时传诵一时的作品。

② 在改良派思想这一发展中,当时一批出使人员由于亲历目睹提出的大体类似的观点和主张,在社会舆论上起了一定作用,"徒知其船坚炮利……而不知其国中之优游暇豫乃有如是之一境也"(黎庶昌《卜来敦记》),这是自以为"天朝上国"的使臣的感触,"窃尝谓西国富强不尽由于制器治兵。……西国制治之要约有五大端,一曰通民气,……由乡举里选以设上下议院,遇事昌言无忌,……上下之情通矣。二曰保民生……三曰牖民衷(指报纸、学校)……四曰养民耻(指资本主义法律)……五曰阜民财"(李凤苞《巴黎复友人书》),"窃以为欧西大势,有如战国,……上下一心,同力合作,开矿制器通商惠工……"(何如璋《使东述略》),此外如郑昌棪、沈敦和、刘启彤等等所写的各种《政要》《政概》《国志略》中介绍西方议会制度……,都说明改良派上述主张言论是当时一般社会思潮。这方面的材料极多。

（三） 早期改良派思想与正统思想的分歧和依存

改良派变法维新思想是一种温和的自由主义思潮，但它与当时占据统治地位的封建专制主义顽固派思想却仍是尖锐敌对的。顽固派思想是近代进步事物进步思想的反对者，是科学和民主的敌人。顽固派"守旧、恶西学如仇"（《清史稿·徐桐传》），甚至不相信自然科学：

> 西人言日大不动，而八行星绕之，……窥其用心，止以欲破我天地两大，日月并明，君臣父子夫妇三纲而已。（曾廉：《瓠庵集》）
>
> 西人之论胞胎也，谓儿在母腹其足向天，其头向地……中国则自生民以来，男女向背端坐腹中……是知华夷之辨，即有先天人禽之分。（叶德辉：《西医论·郋园书札》）

这相当典型地托出了当时那些反动派的愚昧、顽固而又自高自大的思想，这种思想占着当时社会统治地位，它甚至以各种各样的荒谬可笑之极的形式呈现出来。例如，在中日甲午战争时，还有士大夫官员"上书言与洋人战不当用枪炮，当一切弃置而专用气"（见谭嗣同：《上欧阳瓣疆师书·兴算学议》）。从这里不但可以看出顽固思想的水平，同时也可以看出当时整个社会及思想的严重落后了。顽固派不赞成任何形式的民族工商业和科学文化，他们极力阻压民间资本的发展："山东巨富自总矿务以来，家资荡尽，亏负累累，犹复不知悔悟。希图集股接办，……臣熟权利害，……拟请将东省登莱等府矿务暂行一体封禁。"（李秉衡：《奏山东省历办矿

务并无成效现拟封禁以靖地方折》)他们反对和阻挠开矿产、修铁道、建工厂等一切发展资本主义的措施,而一再重复着其所谓“重农抑商”、“重本轻末”的封建主义陈腐理论:

> 伊古以来,国家殷富大利在农,为今之计,莫若重农。(徐致祥:《嘉定先生奏议·论时势折》)廉愚以为国家之制,在重本而抑末。(曾廉:《瓠庵集·再答杨生子玉书》)

顽固派的所谓“重农”,如改良派所揭穿,不过是加强地租剥削,竭力保护传统的农业小生产,保护其封建主义经济基础不受动摇而已:

> 迂拘之士,动谓朝廷宜闭言利之门,……重农而轻商……呜乎!即其所言农事以观,彼亦何尝度土宜,辨种植,辟旷地,兴水利,深沟洫,泄水潦,备旱干,督农肆力于南亩,而为之经营而指授也哉?徒知丈田征赋,催科取租,纵悍吏以殃民,为农之虎狼而已。(王韬:《弢园文录外编·兴利》)

改良派所说的“重农”和“讲求农学”,是要求在不根本改变封建土地占有制度下来引进先进技术(如机器等等),改善经营方法,发展农业资本主义;顽固派的所谓“重农”则不过是要求加强农村统治秩序,死守着封建地租剥削,维持小生产基础,绝对不予变更而已。因此在所谓“机器夺小民之利”的漂亮说法的掩盖下,顽固派极力反对采用近代先进生产工具替代人的体力劳动,实际上是害怕资本主义将破坏其剥削基础和统治秩序,举行新政会使人“为奸为贪为贼为盗”(黄仁济:《黄氏历事记》),近代工农业和交通矿务业会使“数千百亡命聚不能散,其患更何可言”(李秉衡:《奏查明

西省矿务无可开采由州改流甚善折》)。“技艺微长,富强谋术,于修身齐家治国平天下之道又何所取”(《黄氏历事记》)。因而反对一切变法主张而为旧制度、甚至为弊害昭著的八股科举制度辩护。所以,在当时上层社会中,存在着这么两种思想:一种是弱小的但是新生的资产阶级洋务派、改良派的思想;一种是强大的但是落后的封建顽固派的统治思想。顽固派与洋务派的争论当时占有显著的地位,但在以后九十年代改良派思想逐渐成熟而奋起反抗时,新旧思想的分歧主要便存在于改良派与顽固派之间了。在经济问题上,与顽固派“重农”相对,改良派强调“商”是“四民之纲领”(《盛世危言》);“今之国若有十万之豪商,则胜于有百万之劲卒”(《新政论议》),这与洋务派军工“自强”思想也显然不同。与顽固派“闭言利之门”、“兢兢以言利为戒”相对,改良派公开宣称“欲富者,人之真情”,“国家不患谋利之人……盖利赖不兴则民生不遂,民主不遂则国势必衰”,而且“一切仁义道德之名,术数权谋之法、势位名分之重、严刑酷例之威,皆不能胁人以为乎公而忘乎私”(《新政论议》)。这就是典型的资产阶级的论调。在政治问题上,对于顽固派:“必核乎君为臣纲之实,则民主万不可设,民权万不可重,议院万不可变通”(王仁俊:《实学平议》);而在改良派看来:“夫天下,公器也,国事,公事也;公器公同,公事公办,自无不妥,此选议员辟议院之谓也”(《新政论议》)。对于顽固派:“……士之功固不可以凡人之功比”(曾廉:《经义》),“以君子之道驭小人之事……士大夫而为百工……百工之省试亦废矣”(《百工》),所以坚持士大夫的社会统治地位的绝对不可动摇;而在改良派看来:“圣贤立言,谆谆以百工与士大夫相提并论”(《续富国策》),“有商中之士,有工中之士,有农中之士”(钟天纬:《扩充商务十条》),“必先破去千年以来科举之学之畛,朝野上下皆渐化其贱工贵士之心……庶几风气日高,人才日出”(薛福成:《振百工说》),要求士大夫从事工商业和学习科学技

术，并提高"工"(指工业家以及工程师等，非指工人)的社会政治地位。在文化教育问题上，对于顽固派，科举制艺能"束天下豪杰于追章琢句之中，以柔其犷悍横逸不驯之气"(王先谦:《虚受堂文集·江西乡试录前序》)，"否则人人争帝，人人称王……天下之大，六合之众，谁受钳束，谁受笼络"(《黄氏历事记》)，科举制度好得很，所以不能废而办学堂；但在改良派看来："文试不废时文，武试不废弓矢……以此而言富强，是欲南辕而北辙"(《盛世危言》)，因此，"欲得真才，必先自废时文始"(王韬:《变法自强中》)，必须"废八股之科，兴格致之学，设学堂，广置人才"(《盛世危言》)。总括起来，对于顽固派，"法制未可轻变"(李秉衡)，"凡子孙欲革先人之法，其祸乱必尤甚于未革之世"(曾廉)；对于改良派，"穷则变，变则通，通则久"，"世移时变，变法宜矣"(陈虬)。很明显，从经济到政治，从理论到实际，无论是本末之辨、义利之分，或者是专制立宪之争，科举学堂之别……，实际上就正是一场典型的封建主义正统思想与改良派资本主义思想的争执。

但是，改良派思想在这一时期是有着极大的局限的。首先，在他们的主张中，反映着他们对封建统治者的依靠：在经济上是寄托于政府的"振作"和"护持"。他们对人民群众对待农民革命等问题上，没有脱开其地主老爷的敌视立场①。就这一时期改良派思想代表人物的个人身份和社会地位来说，他们也都是高级官员，在政治上或经济上完全依靠封建统治者(如马、薛)或外国侵略者(如何、胡)。这束缚了他们思想和活动的开展，使他们的思想主张带着怯懦、卑屈的姿态，甚至有时还为统治者或侵略者的罪恶发出辩护的论调。所以，这一时期新旧思想的分歧还只处在初级的阶段，

---

① 如赞扬"戈登来华助剿发逆，英为接济军火，……然则中国之所以不亡者，英美之力也"(何、胡:《康说书后》)。这种立场和观点是这一时期整个改良派所一贯持有的。

还未展开为全面、对抗的地步和形势。

这一阶段改良派在理论思想上是特别落后的，这是一个致命的弱点。从王韬、马建忠、薛福成直到郑观应、陈炽、陈虬(何、胡略有不同)，所有这些人都几乎一致地排斥和否定西方资产阶级社会政治的理论思想，无保留地拥护中国封建主义的"纲常名教"。他们变法的哲学依据还只是简单的循环"变易"观念，他们还远未达到康有为那种素朴的历史进化论。认为"西学"出自中国古代，不过"我引其端，彼竟其委"的说法一直很流行，"中国大乱(指秦时)抱器者无所容，转徙而之西域……经说上下(墨经)为光学重学之宗，句读旁行乃西语西方之祖。"(《庸书》。这种观点看法在当时极普遍的，不详引证。)因此他们认为西方的工艺科学以至政法制度都不过是"器"，并不是"道"和"本"，"道"和"本"还是中国"纲常名教"的"圣人之道"(马建忠:《马赛复友人书》)。这些改良派人物一致强调:"盖万世不变者，孔子之道也"(王韬:《易言·跋》)，"取西人器数之学以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道"(薛福成:《筹洋刍议·变法》)，"道为本，器为末，器可变，道不可变，庶知所变者，富强之权术而非孔孟之常经也"(郑观应:《危言新编·凡例》)，"形而上者谓之道，修道之谓教，自黄帝孔子而来至于今，未尝废也，是天人之极致，性命之大原，亘千万世而无容或变者也"(陈炽:《庸书·自强》)。"中国之杂艺不逮泰西，而道德、学问、制度、文章，则夐然出于万国之上"(邵作舟:《危言·译书》)。他们思想不但毫"无平等平权之说"(徐崇立:《庸庵内外篇·序》)，而且还认为"民主之制，犯上作乱之滥觞也"(陈炽:《危言·序》)。总之，他们几乎一致认为，中国的纲常名教等等"圣人"的"道""本"是不可变易的，而且优越于西方。西方的物质文明——器也是中国古代流传过去的，因此"天将以器还中国，以道行泰西"(陈炽)。但在实际主张中，提倡工商业而言私言利(《筹洋刍议·商政》:"挟赀而往者踵相接，何也，以人人欲济

其私也，惟人人欲济其私，则无损公家之帑项而终为公家之大利”。《新政论议》：“欲富者人之真情”“不知求利乃人之本的”）。主设议院而建民权等等，就在实际上违背了封建圣道。这种不自觉的矛盾使他们与九十年代康有为、谭嗣同、严复等人的道器观点伦常意识是大不相同的。这一阶段（七八十年代）的改良派思想虽然在具体政治主张上开始具有开议院行立宪的要求，但在理论上却完全自相矛盾（他们没有也不能觉察这矛盾）地排斥和反对着正是作为西方代议制度理论基础的资产阶级的自由平等的思想学说。他们对西方资本主义的认识和学习便停留在这里了。

由于他们的思想缺乏真正的理论指引，不但使他们无法对变法主张作出深刻系统的分析和论证，更重要的，是使他们无法与正统统治思想划清界限。事实也正如此，尽管改良派这时对顽固派有反对，对洋务派有批评，但是他们所倡导的“中学其本也，西学其末也；主以中学，辅以西学”（《盛世危言》）的观念，证明了他们在理论上根本还没有与洋务派的“中体西用”思想分开来。[①] 在客观历史情况上，改良派当时也正刚从洋务阵营中分化出来，与洋务派仍有着千丝万缕的连系和牵挂，他们在对抗顽固派的斗争中还与洋务派保持了联合的关系。（当时顽固派与洋务派有尖锐矛盾和冲突。）改良派思想与洋务派正式决裂和冲突是在下一阶段才展开的。

也正因为这一阶段改良派多半是由洋务派中分化出来的，两派思想界限还不是异常明朗，这一阶段思想也就异常参差杂乱。特别是对一些具体问题提出一些具体主张上，经常甲对此一问题比乙先进，在另一问题则又相反。而随着时代的发展，前后思想虽

---

① 不同在于，郑观应强调是“西用”，将“中体”暂搁置起来，后来张之洞强调的是“中体”，为护卫正统纲常说法。

大体相同，又仍有差异，……如此等等。所以确定某一人物的思想属于哪一派范围，就必须十分仔细，不能看得太死，更要严格注意所有这些主张、思想、言论具体的时间和内容。例如薛福成虽是重要的洋务出使人员，是自称为李鸿章"言听计从"[①]的得力助手，但其七十至九十年代的思想却仍可视为改良派的先声；郭嵩焘[②] 也可作如是观。许多论著都把容闳列为改良派，这不很准确。容闳虽然以其重要的社会名望、社会关系以及其极高的西方文化教养

---

① "平日倚弟筹防，始终言听计从，毫无掣肘，……不可谓中丞非真知我也。"(《乙酉答伯兄书》)

② 郭与曾国藩关系十分密切。曾的思想是"赖守定和议，绝无更改，用能中外相安，十年无事。……此后仍当坚持一心，曲全邻好，万不得而设备，乃所以善全和局"。这是曾定下的对外路线，曾国藩晚年处理天津教案，全国均痛斥为卖国，郭却一再称赞曾"办理教案，则天理人情之至矣"。对李鸿章主和受谤，郭也为之感叹："言者集矢合肥伯相，……毁誉失实者多矣"(《复曾沅甫书》)，"嵩焘实见办理洋务，无可开衅之理，……但无洋祸，寇乱饥荒皆不足惧。一有西洋之衅，则此二者之忧乃倍于平时，"(《致李副相》)"与洋人相处，无推诚之心，则扞格必多，……嵩焘所以谓无可开衅之理是也。……嵩焘坚持此义三十余年"，(同上)"是以屡上言，当以了事为义，不当以生衅构兵为名……当延致各国领事，明与之约，决不交兵"(《复曾沅甫宫保》)，"西人以通商为义，本无仇害中国之心"，(《再致李伯相》)"处今日之势，惟有倾诚以与各国相接，余是无能自立者"(《使西纪程》)，等等，可见郭是始终坚持曾国藩的路线的，中法战争中，郭与李鸿章坚持主和，甚至不如曾国藩的儿子曾纪泽(曾纪泽《巴黎致总署总办辛已八月》："法之图越蓄谋已久，断非口舌所能挽救"；《伦敦复左中堂》："李相……始终误在三事，曰柔、曰忍、曰让")。薛福成当时的态度也与郭不同。但另一方面，郭出使欧洲较早，接触较长，较早便认识到船坚炮利并非富强之"本"，而是"末"，提出，"泰西富强具有本末，所置一切机器恃以利用致远，则末中之末也。今将习其末而徐探其本，但宜小试而决不宜大举"(《致李副相》)，"……莫切于急用内治以立富强之基，如此二者(指铁路和学理工科学)可以立国千年而不敝"(《伦敦致李伯相》)，"天地自然之利，百姓皆能经营，不必官为督率"(《与友人论仿行西人书》)等等，已看到"国富"与"民富"的关系。郭是"厘金"制度创立时的参与者，这时也主裁废。总的说来，郭晚年已是早期改良派的思想水平，比曾纪泽等人要高明得多。

而受到当时改良派的尊敬(庚子时还被选为自立会会长),他与改良派和变法运动也保持了良好的关系,采取了同情的态度。但他在国内并无基础,他的思想并非反映国内动态,如果严格分析,不难看出,他的主要的思想主张和政治活动(例如建议聘外国人作顾问改组政府,几次力主借美债修筑铁路而坚决反对民股,主张借英债作军费以台湾作抵押雇外兵攻日,等等)实质上是反映了外国资本家的利益。与急迫要求经济政治改革的改良派爱国主义的变法思想的主流仍有所不同,在《西学东渐记》特别是其原文(英文)本中,这一点更清楚。他的思想与广学会和其他英美在华人士如林乐知、李提摩太等人的主张倒很相似。后者的活动如"广学会"的译书办报,与改良派人士的往来,对改良派表示赞助和同情等等,也是有着极为复杂的性质和作用需要仔细分析。一方面它在客观上积极刺激了改良派思想的成长,但他们主观目的却是企图通过利用改良派干预中国的政治,取得更多的权力。他们主张中国变法的特点就在于,这种变法必需依赖外国特别是英美的力量,要求中国在财政上("西国银行,中国向之借贷,大可予取予携"——林乐知:《治安新策》),政治上("宜立新政部,以八人总管,半用华官,半用西人"——李提摩太:《新政策》),文化教育上("敦请英美等国之学部大臣,来华专掌其事[指兴办学校事]"——《治安新策》)的改革全部交由外国控制。他们这种变法革新主张,尽管在表面上与改良派的主张相近,尽管几乎所有的改良派人士都没能看出他们的全部企图,但是,他们的这种变法主张——无论是李提摩太的《新政策》,林乐知的《治安新策》,赫德的《局外旁观论》,威妥玛的《新议论略》,以及丁韪良、李佳白等人的活动、主张,与立足于国内的改良派的爱国主义变法思想有很大差别。在研究改良派的思想主张中,还应该看到这种种复杂的现象和问题,作出具体的分析、判断。

三　改良派变法维新思想的高潮与顶峰

（一）　改良主义思想体系的成熟

改良派变法维新思想的发展，在九十年代达到了它的高潮和顶峰，形成了一个质的飞跃，进入了完全成熟的阶段。

一八九四年的中日甲午战争在中国近代史上揭开了新的严重一页。如果说，鸦片战争还只是资本主义侵略中国的开始，那末甲午战争则是帝国主义奴役中国的开始，这两次战争在中国近代历史上都有区划时期的意义。中国封建统治者在甲午战争中的巨大失败空前迅速地把中国进一步推向半殖民地的深重灾难中，由资本主义商品输出正进入帝国主义资本输出的外国侵略，变本加厉，马关条约为他们敞开了在中国兴建企业、修筑铁路以直接掌握中国经济命脉的大门；与时同时，侵略者采取了公开的军事掠夺的手段，卷起了夺取租借地和划分势力范围的浪潮，“瓜分中国”的号叫喧嚷响彻，中国处在空前的民族危难中。

但是，沉重的民族危机激起了社会进步人士强烈愤怒和同仇敌忾的决心，出现了一个波澜壮阔的爱国主义救亡高潮。七十年代以来相对稳定的阶段结束了，在暗中酝酿着的民族矛盾和阶级矛盾一下子赤裸裸地呈现出来，变得明朗化和尖锐化。农民革命伏流逐渐高涨，陆续出现了像四川余栋廷事件这样的起义运动，它直接引向了二十世纪初年的革命时期。但是，在中日甲午战争以后到义和团失败的十九世纪九十年代中，社会斗争的主要矛盾却还是反对帝国主义的民族矛盾，社会各阶层都卷入了这一矛盾和斗争中去了，戊戌维新和义和团运动就正是不同阶级的不同反应。下层——主要是农民、城市贫民，也包括一部分中小地主和

顽固派分子搞了此伏彼起的各次排外"教案"（毁教堂、杀洋人），到义和团到达顶峰。社会上层则是以发展资本主义为客观基础（中国有数字不少的地主兼营商业，且由来已久）的爱国救亡运动。

在动荡的九十年代中，随着清朝政府和洋务运动在战争中的失败和随之而来的对民间资本的让步（政府这时曾几次下令奖励、保护民营工商业的发展，不过实际上这只是一纸具文），也随着外国资本的直接侵入的刺激，中国民族资本主义开始了它的真正的初步发迹，甲午战争后工厂激增，据统计，从一八九五年至一九〇〇年五年内设立的工厂有八十二家，而从一八七二年到一八九四年二十余年所开设的工厂才六十六家。（严中平等：《中国近代经济史统计资料选》）张之洞一八九七年的奏折说：

> 数年以来，江浙湖北等省陆续添设纺纱缫丝烘茧各厂约三十余家，此外机造之货，沪苏江宁等处有购机制造洋酒洋蜡火柴碾米自来火者，江西亦有用西法养蚕缫丝之请，陕西现已集股开设机器纺纱局，……四川已购机创设煤油并议立洋蜡公司，山西亦集股兴办煤铁开设商务公司，至于广东海邦，十年以前即有土丝洋纸等机器制造之货，……湖北湖南两省已均有购机造火柴及榨棉油者，湖北现已考得机器制茶机器造塞门德土之法，……似此各省气象日新，必且愈推愈广。（《张文襄公奏稿》，第二十九卷，第九页）

资产阶级社会力量的成长出现，使改良派变法维新运动能更迅速地发展起来。在救亡图存的爱国热潮中，变法思想突破了以前狭小藩篱，在中上层社会官吏和士大夫中得到了广泛的传播。越来越多的人看到了顽固派和洋务派的错误思想和政策在事实验

证下破产，日益倾向和同情于改良派的变法主张。这时出了许多要求变法维新的奏议、文章、书籍，出现了许多宣传变法维新的报纸。其中就有据说销行到万份之多的《时务报》[①]，各种《危言》风行一时。[②] 反映着时代的特点和人民的愤怒，连这些著作的措词提法等形式也都具有了尖锐、痛切、激烈的宣传煽动色彩，康有为的《上皇帝书》、梁启超的《时务报》政论便是其中杰出的代表作。与上一阶段薛福成、郑观应等人的口吻腔调已大不相同，梁启超急切地以"变亦变，不变亦变"的非变法不可的姿态来要求改革，痛驳各种疑难反对，"张目大骂，如人人意所欲云，江淮河汉之间，……争传诵之"(胡思敬:《戊戌履霜录》)。康有为在"保国会"上的著名的演说，也是这种宣传鼓动的代表，它反映了那个国难临头的时代特色：

> 吾中国四万万人，无贵无贱，当今日在覆屋之下，漏舟之中，薪火之上，如笼中之鸟，釜底之鱼，牢中之囚，为奴隶，为牛马，为犬羊，听人驱使，听人割宰，此四千年中二十朝未有之奇

---

① "三十年前京师创有中西闻见录，略述泰西政艺各事，阅者寥寥，不久旋辍。嗣在上海编译格致汇编……惜当时风气未开，嗜之者终复无几，……故光绪十六年以后即不复译。"(梁启超)从"阅者寥寥""风气未开"到"数月之间销行至万余份"，就可见甲午战后的九十年代确大不同于以前。

② 其中流行最广影响最大的是郑观应的《盛世危言》，曾多次增补与再版。"……且恃其所能从而凌侮我挟持我，求无不应，索无不予，我于此而尚不变法以自强，岂尚有人心血气者哉！故杞忧生(即郑)之书大抵发奋之所为作也。……此杞忧生所以发上指而笔有泪也。……时淞北逸民(指王韬自己)久病垂死……磨墨伸笔，作此以抒愤懑，俾我杞忧生知天下尚有伤心人也。呜呼，一息犹存，尚思报国，十年徒长，深幸同时……"(王韬《易言跋》)。《易言》(1879 年成书，1880 年出版)即《盛世危言》的初版本。《盛世危言》1893 年初版，1895 年二编，三编为甲午战争时作品，1900 年最后一版。为影响极大的论著。

> 变，加以圣教式微，种族沦亡，奇惨大痛，真有不能言者也。

与此同时，改良派已不能完全满足停留在上一阶段的那种单纯地向社会宣传自己的变法思想，以康有为为首，他们正式地向皇帝提出了自己的要求，并在学会的名义下开始进行被反动派斥之为“与会匪无异”（文悌）的组织士大夫群众的活动。挂着各种各式名义的“学会”：“粤学会”、“闽学会”、“南学会”、“陕学会”……一直到“不缠足会”，如雨后春笋般地在全国许多地方自发地成立起来。据梁启超的记载，自“强学会”被迫解散至戊戌变法的三年中，全国自发组织的学会、报馆、学堂达五十一所，范围遍及南中国。这就冲破了清朝数百年严禁士人集会结社、议论政治的传统法令，为资产阶级民主生活迈开了第一步。更值得注意的是，在这些“学会”名义后面的，有些实际上已是具有政党性的组织，有的甚至具有谋取变为地方政权机关的企图，如“南学会（湖南）尤为全省新政之命脉，虽名为学会，实兼地方议会之规模”（梁启超：《戊戌政变记》）。**变法维新由宣传走上实践的行动阶段**，七八十年代个别人士孤独的先进主张和善良愿望在这时变成了具有士大夫群众性的行动纲领。而这，也就为这一阶段的思想发展和思想斗争带来了新条件和新形势。

康有为是这一时期整个变法运动的中心人物和领导者，也是整个十九世纪改良派思潮的最大的代表。他的几次上书和戊戌变法时期的奏折，是整个改良派各种具体的经济政治主张的政纲式的提出，是上阶段变法维新思想的最后的概括和总结。

康有为在《应诏统筹全局折》中指出：

> 我今无士、无兵、无饷、无船、无械，虽名为国，而土地、铁路、轮船、商务、银行，惟敌之命，听客取求。虽无亡之形，而有

亡之实矣。……能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡。……惟要义有三：一曰大誓群臣以定国是（按即宣布改革的决心），二曰立对策所以征贤才，三曰开制度局而定宪法。……既立制度局总其纲，宜立十二局分其事：一曰法律局……二曰度支局……三曰学校局……四曰农局……五曰工局……六曰商局……七曰铁路局……八曰邮政局……九曰矿务局……十曰游会局……十一曰陆军局……十二曰海军局……

从所要求设立的国家机构及这些机构的职责任务中，可以看出，康有为是要求对国家进行全面的自由主义的民主改革。康有为陆续在政治方面或准备或提出开国会，改立宪，定法律制度，允许人民上书谈论政事，地方设民政分局允许士绅干预地方政权，裁汰冗官冗员，以及改国号，迁都武汉等等；在经济方面提出了开矿藏，修铁路，立商会，裁厘金扶助工商业，奖励科学发明等等；在军事方面提出了废绿营，放旗兵，练新军等等；在文化教育方面提出了废科举，立学堂，广译书，派留学，设报馆等等；在社会风习方面提出了禁缠足，改服制，立国教（孔教）等等……。其中，康有为特别着重在改革封建专制制度和制定资本主义法律上，认为它是变法问题的核心和关键：

今数十年诸臣所言变法者，率皆略变其一端，而未尝筹及全体，又所谓变法者，须自制度法律先为改定，乃谓之变法。今所言变者，是变事耳，非变法也。臣请皇上变法，须先统筹全局而全变之，又请先开制度局而变法律，乃有益也。（《康南海自编年谱》）

臣窃闻东西各国之强，皆以立宪法开国会之故。国会者，君与民共议一国之政法也。盖自三权鼎立之说出，以国会立法，以法官司法，以政府行政，而人主总之，……人主尊为神圣，不受责

任，而政府代之，东西各国皆行此政体，故人君与千百万之国民，合为一体，国安得不强？吾国行专制政体，一君与大臣数人共治其国，国安得不弱？……今变行新法，固为治强之计，然臣窃谓政有本末，不先定其本而徒从事于其末，无当也。……立行宪法，大开国会，以庶政与国民共之，行三权鼎立之制，则中国之治强可计日待也。（《请定立宪开国会折》。此折据黄彰健说乃伪品，但作为思想资料仍可引用。）①

同时康有为还指出，随着政法制度的改革，必须去掉老朽的封建官僚，而代之以新生力量，他曾向光绪说："大臣等非不欲留心也，奈以资格迁转，至大位时，精力之衰，又多兼差，实无暇晷，无从读书，实无如何，故累奉旨办学堂办商务，彼等少年所学皆无之，实不知所办也。"（《康南海自编年谱》）

很清楚，康有为这些主张就正是上一阶段郑观应等人的变法主张的进一步的明确、发挥和正式提出。所以，一般说来，康氏的这些具体的变法维新思想与上阶段并无根本的歧异，而是上阶段思想的一个深入的概括和总结。但由于有理论思想作为基础，康的这些政纲政策就比上阶段要明确、先进。其中特别是三权分立（行政、立法、司法）、责任政府、司法独立、宪法至上，以及必须去掉封建官僚等等，实质上已突破上阶段的思想水平。所以，这个概括和总结不止是重复过去的东西，而是在一个理论基础上把这些东西提纲挈领，抓住了要害。诚如当时人所评论，"阅《庸书》《富国策》，多可行者。然统筹全局，权其先后缓急

① 康在戊戌时并不强调开国会行民主等等，相反，而是强调"乾纲独断"，力主强君权，有研究者因之斥为"倒退"，其实这正是当时具体政治环境（慈禧仍拥大权）下的正确策略。

之序，一一如指诸掌，终以南海之四上书为最。”（皮锡瑞：《师伏堂未刊日记》，见《湖南历史资料》1958年第9期）

所以，就整个来说，这一阶段的改良派思想比上阶段有重大发展。康有为、谭嗣同、严复与马建忠、薛福成以至郑观应、陈炽、何启，其思想有着大的不同。这种不同的特点就在于：它主要还不是表现在变法维新的具体政治经济主张中，而是表现在社会政治观点和哲学思想上。应该充分估计到，开始产生了一整套的资产阶级性质的社会政治理论和哲学观点作为变法思想的巩固的理论基础，是这一阶段改良派思想最重要的发展和最卓著的成就。也正是因为有了这种理论基础，使这些表面与上阶段相似的政纲政策主张，有更急进的潜在意义和内容。①

这些成就主要就是指康有为装在今文经学公羊三世说的套子里的历史进化论的社会发展观点、美化在社会主义大同空想理论里的彻底和大胆的资产阶级人权平等的政治道德学说，以及谭嗣同的“以太——仁”的哲学思想。这些思想构成了一个比较完整的改良主义的思想理论体系，它有着较丰满的反封建的启蒙主义的光辉内容，在中国近代思想史上起了很大的影响，有着重要的价值和意义。（请参看本书有关康、谭的论文，这里不详论。）

与上阶段郑观应等人一面主张开议会一面又认为这并非“道”、“本”的态度不同，这一时期的改良派代表肯定民权平等的资产阶级学说不但合乎“圣人之道”，而且还是孔子的“微言大义”的

① 如前所述，从郭嵩焘、薛成福到康有为，这个差距和发展非常之大。郭薛主重工商，而从未触及改政制，王韬、马建忠以至陈炽虽或赞同或主张开议院，但未强调。这问题看来在他们思想中并未占重要地位。陈炽、郑观应等人虽将开议院置于重要地位，但主张微弱。在这些人中间，何启最为勇敢，但脱离国内实际，这是他长期居处国外入英国籍，充香港议员之故。他对于中国伦常名教也没有多少非议。

遗训。所以，"设议院于京师而令天下郡县齐公举其守宰，是道也"（严复：《原强》）。尽管康有为等人的这些理论思想与其现实政纲有着很多的距离和矛盾，但大同理想和民权平等的学说毕竟给现实的变法方案一种坚强的根据和美妙的远景，三世进化说则正证明着变法维新的历史规律性的不可避免，……这样，就使变法主张的鼓吹与思想的启蒙运动结合在一起了。梁启超当时在《时务报》所写的一些鼓吹民权思想要求变法的重要论文，便是这种结合的具体表现。它一方面从实际事例中说明了变法维新的合理和必要，同时又把这种合理和必要提高到民权平等的资产阶级理论思想的高度来论证。这就大大地不同于上阶段郑观应等人的著作，而向人们进行了反封建思想的启蒙主义的宣传。这种启蒙宣传本身是有巨大意义的。康梁并称，梁的作用正在这里。（参阅本书有关梁的论文）

改良派思想本阶段的这种特点，并非个别杰出人物偶然的主观创造，而是时代所规定和赋予的。这是"创巨痛深"的民族危机煎熬着爱国人们深入地去重新思考筹划整个问题，辛勤寻求救国真理的结果。谭嗣同的哲学政治思想体系在九十年代的产生和成熟，相当具体地说明了这一点，说明了这种反封建启蒙思想为什么不出现在亲身去过西方、见闻知识远为博洽的上阶段的马、薛等人身上，而反会产生、涌现在靠着几本自然科学和政法书籍以及一些零碎的耳闻目见的知识来探索研究的康、谭等人的头脑中的原故。这种特点也不仅存在在康、谭这一两个人身上，作为一种时代动向，它在不同程度上呈现反映在这一时期其他的一些先进人士的思想中，例如，著名的严复的《辟韩》便可以与谭嗣同的政治观点媲美，而不甚著名的宋恕的《六斋卑议》，在反映封建社会下层民众（农民、小手工业者、小商贩以及妇女）的痛苦和揭露斥责三纲五常封建理学的残暴虚伪的许多论点，便也达到了《大同书》、《仁学》的

思想高度。[1]

（二） 改良派思想与反动派思想的激烈斗争

变法运动的高涨和改良派资产阶级自由主义思想体系的出现和成熟，必然激起新旧思想公开的冲突。这一阶段整个社会思想的主要特点，就是变法思潮已作为时代思想的主流而涌出，它与统治（包括顽固派与洋务派）思想展开了激烈斗争。

顽固派是盲目排外愚昧保守的，他们的思想主张是当时占据统治地位为大多数地主士大夫们所信奉的社会意识形态，但它也并不是一成不变的永远停留在“用气御敌”的极端无知可笑的地步。在甲午战后“外患日急，人心激昂”的变法声浪高潮中，顽固思想只得暂时稍稍收敛，而“前进”到同意和极极于各种洋务措施，洋务派则更狡黠地走到打出开明面孔，来同意和倡导某种欺骗性的“变法”主张。文悌在“严参康有为”时便自称“留意西学”、“非绝口不谈洋务者比”，守旧如徐桐、李秉衡后来也主张“讲求西学”“行军制器参用新法，未为不可”，王先谦从很早起便多次提出过“仿造织造机器”、“官办不如民办”、“民之要图在商务”的建议，自己也投资于近代工业（“仆掷万金于制造，实见工艺不兴，中土终无自主之日”）；愚昧到地球绕日运行也不相信的曾廉，到上海后也不得不在诗中感叹“雷电在灯檠”。实际上整个封建地主阶级在日益走向买办化，日益对帝国主义卖身投靠。在清朝，这最先开始于地方军阀集团的洋务派，而最后完成于庚子以后的那拉氏中央政权。以后一切地主买办阶级的统治集团都遵循了这条路线。所以，在这时，

---

[1] 宋恕是一个一向被人忽视但实际上却是值得研究的改良派思想家。他的著作中充满了深刻的反封建礼教——特别是程朱道学的思想，并且还带着一种反映下层人民疾苦的特点。宋恕与当时先进人士交往甚多，与章太炎等人很熟。

顽固派与洋务派的纷争就逐渐消失，两派思想联合起来共同反对改良派了。其特点是在形势的逼迫下，用早已落后的过时主张来冒充改革。[①] 所以这阶段的思想斗争，有两个很重要的特点：第一，是在具体的经济政治主张上，改良派的变法方案与洋务派假变法方案的斗争；第二，是改良派的民权平等、"托古改制"等启蒙主义的社会政治的理论思想与封建主义统治者"中体西用"思想的斗争。后者是这阶段最主要的思想斗争。

曾为光绪皇帝奖为"持论平正通达，于学术人心大有裨益"（《戊戌六月上谕》），因而"挟朝廷之力而行之，不胫而遍于海内"（梁启超），影响非常广泛的张之洞写的《劝学篇》，就是洋务派变法思想的典型的代表作。

《劝学篇》作者宣称，他们并不反对变法，说"虽孔孟复生，岂有议变法之非者"（《劝学篇外篇·变法第七》）。因而也提出了一整套废科举、改学制、开矿藏、修铁路、讲求农工商学、发展近代工业……种种主张，显示出自己也是一个进步的变法维新主义者。但是，这种"变法"主张的特点却恰恰在于：它空口高谈变法，提出一些枝节主张而根本反对具有迫切意义的当前变法问题的主要关键——开议院和改革政治法律制度（参看《劝学篇内篇·正权第六》），也尽量避免涉及当前具体的实际要求（如裁厘金、加关税等）。所以，这种理论"变法"的实质就只是在变法高潮中用欺骗手段以图缓和人们的情绪，用根本不变的假变法方案来抵制和混淆真正的变法要求。因其"有趋时之言，与泰西法貌相似……或以此同是维新之事"，的确也欺骗了许多善良的人们。但这却也引起了进步人士强烈的愤怒。梁启超称其书"不十年将化为灰烬……闻者犹将

① 即使到了1901年革命派开始迅速发展，张之洞刘坤一著名的江楚会奏变法三折中，也仍然如此。用此三折对比康有为的戊戌奏稿，洋务派与改良派的差异顿显。

掩鼻而过”，何启、胡礼垣则特撰书详尽地逐篇驳斥，淋漓痛快地揭露了它的统治阶级立场本质。何、胡指出：

> 中国宜变之法何法哉？曰君民隔绝，其法宜变；官府蒙蔽，其法宜变，诬罔人才，其法宜变，商务无权，其法宜变……变隔绝则当设议员，变蒙蔽则应行选举，变诬罔则应行实学，变商务则应去官督……变法者，非徒设各项机器厂之谓也。机厂者，皮毛耳；已上各事则命脉也……夫命脉之事，在作变法篇者（即指张之洞）未必不知，而乃仅为此皮毛之语，公邪私邪，于此可见。（《新政真诠五编·劝学篇书后·变法篇辩》）

何、胡逐一地揭穿了张之洞的变法虚假纲领。在评论《劝学篇》的“变科举”时，何、胡指出：“其名虽曰变也，而其实仍不离乎八股经史，仍不离乎一二三场，仍不离乎百人取一，是不除旧习其弊愈滋耳，……此种议论，非精于八股者必不敢言”；在评论《劝学篇》的所谓兴办矿务时说：“天下之利当与天下共之，必不可独揽其权，……窃愿作矿学篇者，先明矿务不行之所以然，毋徒论矿务欲开之所当然”（同上）。

如果说，《劝学篇》作者在变法维新的具体问题上采取了鱼目混珠的欺骗手法，那末，在变法维新的民权平等的理论思想上，这位作者却以其对先进思想的政治迫害（如打击谭嗣同等人主办的

《湘报》、《湘学报》[1])和理论攻讦而暴露了他的真正面貌：

> 今日愤世疾俗之士……倡为民权之议，以求合群而自振。嗟乎！安得此召乱之言哉？民权之说无一益而有百害。……方今中华，诚非雄强，然百姓尚能自安其业者，由朝廷之法维系之也。使民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作，纪纲不行，大乱四起……固敌人所愿闻者矣。(《劝学篇内篇·正权第六》)

在这里，顽固派与洋务派是完全一致溶合无间的：

> 变夷之议，始于言技(即魏源、冯桂芬阶段)，继之以言政(郑观应阶段)，益之以言教(康有为阶段)，而君臣父子夫妇之纲，荡然尽矣。君臣父子夫妇之纲废，于是天下之人视其亲长亦不啻水中之萍，泛泛然相值而已。……悍然忘君臣父子之义，于是乎忧先起于萧墙……而隶卒优倡俨然临于簪缨巾卷之上。(曾廉:《𪅱庵集卷十三、上杜先生书》)

不管是洋务派或是顽固派，都同样害怕资产阶级民权平等思想。他们害怕这种思想会“煽惑”人心，使“不复知忠孝节义为何事”而“丧其本真，争相趋附”(《翼教丛编卷五，湘绅公呈》)，而致“纪纲不行”，“隶卒优倡俨然临于簪缨巾卷之上”。所以，要维护他们的统治，就必须消灭这种所谓“无父无君之邪说”，就必须竭力使

---

① “近日由长沙湘学报两次，其中奇怪议论，较去年更甚，或推尊摩西，或主张民权”，“恐于学术人心有妨，阁下主持风数，务请力杜流弊”。“新出湘报，其偏尤甚，……此等文字，远近煽播，必致匪人邪士倡为乱阶，……亟宜谕导阻止，设法更正。”(《张之洞书牍·致陈宝箴》)而谭嗣同也指出，“……动辄与言民权者为敌，南皮督事于此为大不仁矣”(《上陈右铭抚事书》，《湖南历史资料》1959年第4期)。当时谭嗣同等认为的变法宣传重点应自觉地摆在民权问题上：“……盖方今急务，在兴民权，欲兴民权，在开民智，湘学报实巨声宏，既足以智其民矣，而立论处处注射民权，尤觉难能而可贵”(《与徐砚甫书》，同上资料)，所以，不是别的什么，而正是“民权”成了改良派与洋务派和一切假维新派以及改良派中的右派的重要分歧、区别点。

几千年来的"君君臣臣父父子子"的社会秩序和社会意识不受动摇。正是从这里出发，他们就特别强调"必须修明孔孟程朱四书五经小学性理诸书，植为根柢，使人熟知孝悌、忠信、礼义、廉耻、纲常、伦纪、名教、气节以明体，然后再习学外国文学、言语、艺术以致用"(《翼教丛编卷二，文悌：严劾康有为折》)，强调"不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也。……法者，可以适变也，不必尽同；道者，所以立本也，不可不一……夫所谓道、本道，三纲四维是也……若守此不失，虽孔孟复生，岂有议变法之非者哉?"(《劝学篇外篇·变法第七》)"中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事；不必尽索之于经文，而必无悖乎经义。如其心圣人之心，行圣人之行，以孝悌忠信为德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也。"(《劝学篇外篇·会通第十三》)而这，就是著名的所谓"中体西用"理论。它作为自觉纲领的提出，本就是针对康有为等人的民权平等的资本主义理论来的，它在当时和以后甚至今日都有很大的影响，但在当时，它便已遭到了改良派思想家们朴素而辛辣的嘲笑：

体用者，即一物而言之也。有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用，未闻以牛为体则以马为用者也。中西学之为异也，如其种人之面目然，不可强谓似也，故中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡。"(严复)

中学为内学，西学为外学……不知无其内安得有其外……身心世事，一而二二而一也。论必有其源，说必有其本，其所以颠倒错乱或不自知其非者，则以民权之理绝未能明也。(何启、胡礼恒)

虽然当时改良派远没有也远不能彻底驳斥这种理论，但不难看出，改良派“体”“用”不可分割的资产阶级民权平等和变法维新一致的思想，比这种封建主义反对民权平等却主张轮船铁路的“中体西用”思想，有着多么深刻的差异和多么显著的进步性。也不难看出，康有为、谭嗣同等人的“托古改制”、“三世大同”的思想（见本书下面的文章），与这种“中体西用”思想有着多么本质的差别。前者是在“孔子之道”的圣人外衣下，灌进了与圣道正相悖背的一整套资产阶级新鲜思想，（这倒可说是“西体中用”）而后者却是真正为了死力捍卫封建圣教而镀上一层洋金来加强保护。所以这种“中体西用”的理论是最早反映在思想领域内顽固地抱着封建体制这具僵尸“（体）”不放。

然而，却也远不是当时所有的改良派中的人士在这个问题上都有这样的认识。刚好相反，作为一个政治派别，九十年代主张变法维新的改良派是一个复杂的混合体。除开所谓纯粹的“假维新分子”等投机政客、冒牌新学家以外，参加变法运动的，也有许多就是洋务派的代表或与洋务派政治关系十分深切的人物，如陈宝箴保荐的杨锐以及张荫桓等人，此外很大一部分是中央和地方上的中上级封建地主开明官吏，如翁同龢、陶模、刘光第以及陈宝箴父子等。这两者构成了一个庞大的改良派右翼。他们有较高的政治地位和社会威望，有实际的政治背景和权势。但他们的思想的特点却是，只赞成最温和的改革（如允许发展民营工商业、举办学校、整顿内政等），而并不赞同资产阶级民权平等理论，反对破坏封建主义的纲常秩序。他们的思想认识最高也不过只达到上阶段郑观应、陈炽等人的水平，而很多还停留在五六十年代冯桂芬的水平上。他们对康、谭，在不同程度上有着各种怀疑和反对。翁同龢、孙家鼐可以给光绪帝进呈冯桂芬、郑观应的著作，陈宝箴甚至推荐康有为，但他们都极为不满和坚决反对《孔子改制考》；而杨锐、刘

光第在戊戌政变中的牺牲，连许多顽固派反动分子也为之抱屈不已。改良派内部，从右翼到左翼，从张之洞的得意门徒杨锐，到几乎跨越改良主义思想门槛的谭嗣同，虽然同在变法维新的旗帜下进行合作和工作，但其思想的分歧却是并不微小的。他们除了在必须变法和当前某些和部分的具体变法措施上取得大体一致的看法以外，在变法的理论基础和变法的远景等等问题上，都不但没有坚固统一的认识，而且还潜伏着严重对立与分歧。这是很值得注意和研究的九十年代改良派思潮的一个重要情况。而从这里也就可以看出，改良派内部思想上的脆弱涣散也是其变法运动失败的重要原因。[1]

四　改良派变法维新思想的衰颓

戊戌变法失败后，下层人民以自己朴素的方式展开了对帝国主义侵略的反抗，义和团无畏勇士们的血火，再次宣告中国民族的不可轻侮[2]。而辛丑和约却又进一步暴露了清朝统治者的腐败，和它专门压榨人民出卖国家的既定方针。越来越多的人开始放弃对清朝统治者的改良幻想，对卖国政府的仇恨迅速地增长起来。一九〇一年带来了新的历史特点。这特点是国内斗争的空前激化和革命高潮的正式涌现，中国人民与清朝专制政府的矛盾，成了反帝斗争的中心一环和时代的突出课题。由反帝而反满，革命的锋

① 变法运动中各派系的地位、关系和作用，是很值得进一步研究分析的问题。很明显，除开康有为(稳健派)谭嗣同(激进派)等真正的改良派的中派和左翼外，右翼里又可以分出三派人来：第一派是积极支持、赞助康、梁的活动的，如陈氏父子、徐氏父子、杨深秀、黄遵宪等人，他们是改良派的忠实分子。他们与康、谭在理论思想上还有某些距离和差异，但在基本观点特别是对当前改革的措施、主张上，是一致的。第二派是一般支持变法运动的，但他们抱有另外的企图和目的，在政府中，他们互相勾结并占有特殊的地位，与那拉后嫡系有尖锐矛盾，这就是所谓帝党分子，如翁同龢、文廷式、孙家鼐等人。他们在理论思想上当然与康、谭大不相同，在具体变法政策上也只有大体的一致。第三派是虚假地赞助变法运动的，这派人在当时很有新派之名，但实际上却只是企图从其中混水摸鱼取得利益，这就是像张之洞、袁世凯这样的洋务派人物。在戊戌军机四卿中，林旭(与荣禄关系密切)、刘光第("君于政事，无新旧畛域，……于退直后语所亲曰，兹事体大，吾终不任，行将急假归矣，其新政措理失宜，将于去时切言之"，可见一般，顽固派对刘死颇惋惜)属于前两派，杨锐就属于第三派(观其戊戌当政时的家书，对谭嗣同的不满等意见，可窥见其思想。杨锐是张之洞的人，"是夜文襄电至津请荣(禄)转奏，愿以百口保杨锐"，"之洞闻锐死，电责徐桐何以不救"等等，材料甚多)。然而，康有为却正是依靠这个极不可靠着的复杂动摇的右翼的政治势力作为靠山和资本，来进行自己的活动的。因为他自己没有多大力量，就只好依靠这个掌有一定地位和实权的右翼上层官僚。只要将梁启超《戊戌维新得罪者之略历》所开名单及职位，便可知此次运动主要力量和阶级背景：李端棻(礼部尚书)、徐致靖(礼部右侍郎)、徐仁铸(湖南学政)、陈宝箴(湖南巡抚)、陈三立(吏部主事)、张荫桓(铁路矿务大臣)、张百熙(广东学政)、王钧蕃(礼部左侍郎)、黄遵宪(曾任湖南按察使，出使日本)、文廷式(翰林院侍读学士)、王照(超擢赏三品衔)、江标(湖南学政)、端方(授三品卿衔，督办农工商局新政)、徐达寅(同上)、吴懋能(同上)、宋伯鲁(山东道御史)、李岳瑞(总理衙门兼办铁路矿务)、张文济(刑部主事大学堂总办)、熊希龄(翰林院庶吉士)、康有为(工部主事，戊戌擢总理衙门章京)、梁启超(授六品衔，办理译书局)、康广仁(后补主事)、杨深秀(山东道御史)、杨锐(特擢四品卿衔，军机章京)、林旭(同上)、刘光第(同上)、谭嗣同(同上)。戊戌变法反动、维新各派系的联合、斗争，是一个极有趣味的复杂的过程，它远不像今日许多论著所叙述的那末简单，反动、维新两方面一直是在激烈的搏斗着，一步一步地走向紧张的对抗，而其最后的高潮是改良派左翼(激进派)企图举行武装的宫廷政变和反动派势力凶猛的反扑，戊戌变法终于失败在掌握实力和军权的那拉氏——荣禄的封建顽固派手下。

② 义和团是以农民为主体(部分地主也参加了)的反帝排外运动，为腐朽的清廷所利用。一方面它表现了对帝国主义入侵的强烈抗议，另一方面却也暴露了了小生产阶级盲目排外主义的封建性落后性。夸大义和团的历史作用和革命意义是不符合事实的。二十多年来国内的近代史大量论著似均有此病。"四人帮"就利用了这一点，把这种愚昧排外居然在二十世纪六十年代发展到极峰。

芒指向了清朝政府，于是，随着十九世纪的消逝，随着二十世纪初革命大风暴的来临，改良派变法维新思想终于衰颓了下来。

同时，在二十世纪最初十年中，中国民族资本主义也在迅速地发展，它的存在已成为确定的客观事实，现在的问题已不是要不要保护、发展民族工商业的问题（如以前改良派与反动派所争论的那样），而是如何保护、发展民族工商业的问题。这也使反动派与改良派的经济论争失去意义，而代替它的是发展资本主义的两条政治道路，亦即革命派与改良派的论争。情况发展得很快，代替改良派，革命民主主义成为奔流在二十世纪最初十年的历史行程中的时代思潮的主流，它是高涨中的革命运动的理论反映。自由主义改良派思想正是在与革命民主主义思想的斗争中衰颓没落的。

革命民主主义最先出现在十九世纪变法维新运动高潮的同时，它显示着爱国运动的另一条路线。即用武力推翻清朝政府，建立资产阶级民主共和国，来使国家独立富强。这就是以“最早的革命民主派”的孙中山为代表的活动。这些活动在当时国内还没有基础和影响，大家正沉浸在改良派的变法维新的幻想中。戊戌变法的失败打破了这种幻想，一九〇〇年唐才常领导的自立军运动，开始显露了改良派左翼（激进派）向革命派的转化。自立军失败后，就出现了第二批（兴中会是第一批）转向革命的人物，有力地促进了革命化。到一九〇三年“拒俄义勇队”事件后，这种革命化的发展就达到了一个质的飞跃，开始为1905年革命大同盟创造出思想、组织上的条件。从兴中会到同盟会，以孙中山为旗号和领袖的革命派不断成长壮大，革命民主主义与自由主义改良派开始严格划分界限，展开了斗争，展开了一系列重大问题的理论论战，其核心是革命还是改良，应否用暴力推翻满清政府这一基本课题。也正是从这个时候起，改良派在理论思想上开始倒向专制。“呜呼，共和共和，吾与汝长别矣！”（梁启超：《开明专制论》，一九〇三年）

由“君主立宪”而转到了“开明专制”。

上面曾经指出，整个改良派思潮是中国近代最先反映资产阶级意图具有进步性质的早期自由主义。它的时代和民族特征是与反帝救亡相联系。他们希望用同统治者相妥协、协调的办法来维护民族的利益，他们在反对封建主义的同时，对下层群众运动表示了明显的阶级敌意。随着帝国主义侵略的加剧，救亡运动的迅速高涨，阶级斗争的尖锐化，各种资产阶级小资产阶级的革命派必然出来批判他们。革命民主派与自由主义改良派的分歧和斗争，几乎是近代各国资产阶级民主革命中一条普遍发展规律。它也表现在近代中国。这就是以孙中山、黄兴、章太炎等人为首的革命民主主义与以康有为、梁启超、张謇（早年嫌康、梁急进，参加刘坤一、张之洞集团，二十世纪初逐渐成为真正具有实力和影响的国内立宪派的重要领袖）的君主立宪派的理论、政治斗争。

改良派与革命民主派对立的阶级根源，首先是他们和地主土地占有制有更紧密的联系。中国改良派自由主义思想家们与革命派不同，他们大都是封建官吏，直接与封建统治体系和官僚制度有着不可分割的血肉依靠。所以，他们的思想也无处不照顾到和反映着封建统治者的利益。他们思想的根本原则就是在不要根本改变统治基础的条件下来发展资本主义。从冯桂芬开始到薛福成，郑观应到康有为、严复，所有这些改良派思想家都完全一脉相承地继承着龚自珍、魏源等开明地主阶级的思想路线，一致坚持着反对农民革命的坚决态度，他们在土地问题（民主革命的中心问题）上竭力维护地主阶级的利益。所以，作为一个特色，所有从七十年代到九十年代的改良派的思想主张，虽然对社会经济政治军事文化各方面各种大小问题都几乎毫无遗漏地谈到了、提出了许多改革纲领和具体方案，却恰恰在这个根本问题上，改良派任何人物任何论著都从未敢真正触及过，最多也只是一些极其模糊空洞不着边

际的空想。例如，谭嗣同认为“地球教化极盛之时，终须做到均贫富地步”。康有为在其“秘不以示人”的《大同书》中幻想过“公农”和“土地公有”，在《孟子微》等书中泛泛地认为“井田”是“均贫富之法”……。但在他们的整个现实政纲中，却都是主张在保留地主土地占有制的基础上，奖励地主和资本家采用新式生产工具和经营方式来改善农业以发展城乡资本主义。这也就是在他们的变法主张中的“讲求农学”的真正内容和实质。（参看《盛世危言》、《庸书》、康有为《戊戌奏稿》、《理财救国论》等书。）他们认为，“土地所有权者，所有权之一种也……当认为适于正义之权利者也。”（梁启超：《驳某报之土地国有论》）显然，从这种阶级立场出发，他们必然要极力反对革命民主派提出的“平均地权”、“土地国有”的激进的土地纲领，必然要极力反对革命派政论家所勇敢地呼喊着的“夫今之田主，均大盗也。……民受其阨，与暴君同。今也夺其所有以共之于民，使人人之田均有定额”，“必尽破贵贱之级，没豪富之田”，“欲借豪富之田，又必自农人革命始”（《民报》第十五号《悲佃篇》[①]）的“社会革命”的主张。革命派把革命与农民联系了起来：“一年四季劳动不休才换得一碗饭吃吃，如今劳动仍是照旧无减，那吃饭不吃饭就都要凭外人做主了”，所以“士党”（指士大夫）“主张伏阙上书，痛陈利害”；工党商党（指工商业者）“主张集款自己购

① 《悲佃篇》作者刘师培人品颇不足道，但此文颇具特色，故常被人引用，以代表当时革命派的一种激进思潮。其实，这并不个别，例如《江苏》5期《国民新灵魂》文中亦有“吾欲鼓吹革命主义于名为上等社会之人，而使之翕受，终不可得矣，吾乃转眼而望诸平民。……今吾中国苟有五百金之产，则闭门高坐如第二之君主，时出死力压制其佃农及一切平等社会，闻革命之运动，申申其詈，此等奴畜之类，岂可令其久居社会，助独夫民贼以流祸也。社会党者，欧洲今日之神圣法团也，求平等博爱而未得，故以流血为之先，今其势力浸浸然占优胜矣。吾欲以铸我国民之魂。吾先献身破产，铲平阶级，以为国民倡”。反映了当时急进的知识分子愿意破地产而革命，来“铲平阶级”、打倒地主。

买公地，兴办各种实业以谋抵御，独有农党里面不以为然……如今正可趁此机会，煽动农民揭竿起事”(《中国白话报》第11期)。改良派在这种激进的宣传面前惶恐战栗，他们谆谆“告诫”不能发动农民，他们恐惧群众革命将引导到反地主资产阶级的民主专政：“革命之举，必假借暴民乱人之力，天下岂有与暴民乱人共事而能完成者乎？终亦必亡，不过身家国同毙耳。”他们在专制统治与人民革命两者之中，宁愿选择前者而反对后者，他们以法国革命的经验来说明：“夫以路易之仁柔比之山岳党之凶残，孰得失焉？”以法国君主专制之淫威比之民主罗伯庇尔专制之淫威，孰得失焉？”(康有为：《法国大革命记》)

正由于与保存封建土地占有制的经济路线吻合，改良派在政治上坚持着君主立宪的路线而反对革命派的民主共和国。康有为公开说：“尝譬论之，立宪之君主者，如神乎？……神者，在若有若无之间而不可无者也，不明鬼神则陋民不悟，故先圣以神道设教……一知半解者妄欲废神道去迷信，则奸人益横肆而无所忌惮，复何所不至哉……然则不能废君主，犹是也。”(《救亡论》)因此当清朝政府为了维持自己的统治欺骗人民抵制革命而宣布“预备立宪”时，立刻出现了两种不同的态度，革命派在《民报》等报刊上猛烈地攻击反对这种“伪立宪”，改良派却表示了最大的欢欣和拥护：“此一诏也，即将数千年无限之君权一旦尽弃之”，“此一诏也，即将数千年来国为君有之私产一旦尽舍而捐出，公于国之臣民共有也……故昔之愤然争者，今宜欢然喜矣。”(康有为：《救亡论》)①从而赢来了革命派者的齐声唾骂，“……各国留学生之无人不骂……内

---

① 这时改良派甚至拾起原先自己的洋务派“船坚炮利”主张：“吾国人之所以逊于欧人者，但在物质而已。……然则今而欲救国乎，专从事于物质足矣。”“吾所取为救国之急药，惟有工艺汽电炮舰与兵而已。”(康有为：《物质救国论》)

地有智识者之无人不骂……《江苏》、《浙江潮》、《大陆》、《游学译编》、《湖北学生界》(按皆杂志)之无不骂……《警钟日报》、《苏报》、《国民日报》……(按皆报纸)之无不骂。"(《民报》第五号,来函之二)值得注意的是,当时革命派在反对立宪批判改良派的大论战中,提出了许多问题,其中最具特色的是把它提到深刻的阶级高度上。革命派指出,"无论他未必果真立宪,即使他果真立宪……这上议院的议员一定是他满王公大臣,……做下议院议员的,一定是地方上的财主以及地棍土豪。……从前各省中间只官吏有实权,绅士并没有实权……倘若这一种人果真得了实权,后患哪堪设想,……可不是绅士专制的政体么?异族专制于上,绅董专制于下,恐怕我们的百姓更要苦上加苦了。就是人人有选举权,但现在的地方上,有钱的少,没钱的多,有势力的少,没势力的多,……到了选举的时候,没钱人如若不举有钱的,这有钱的人就能够夺他的饭碗(现在日本虽说人人有选择权,但还是有钱有势的做议员,就是因为有钱有势的都是地主,没钱没势的,都是农民,……中国更可想而知)。……所以地权不平均,阶级不消灭,日后被选举的一定是财主、地棍、土豪。你看现在东南各省,都有商会学会,或有矿务局,铁路局,凡做会长做总理的,都是本省人,都是由士商公举,但没有一个不是财主,没有一个不是地棍土豪,日后选举议员一定同这个一样,哪里人人都可参政呢?""又立宪以后各处地方都要兴实业,都要办公司。这班财主地棍土豪,他既然有钱,又有势力,一切的营业权都操在他们手里,把百姓生财的门路渐渐的塞尽,做百姓的哪一个不要饿死,还要讲什么权利,还要讲什么自由"(《天讨·谕立宪党》)等等。这不但反立宪批改良,而且在根本上怀疑和反对资本主义议会民主,反映了革命派的小资产阶级急进的民粹派的特征(参阅本书《章太炎剖析》)。在这场大论战中,自由主义改良派思想终于为民主主义和民粹主义的革命派所"击败"和淹没,变

法维新改良派自由主义思想在广大青年知识分子中失去市场，人们日趋激进，它就这样让位于革命民主主义思想主流。这是一个客观的历史行程。今日如何来看待这一行程，仍然是值得重新思索的课题，也许，少一些激动和急进，多一些改革与改良，比"欲速则不达"反而更好更快？

当年，改良派的变法维新，要求去掉一大批冗官，要求改变各种政治经济文化教育的制度和管理办法，这已经是对封建专制官僚统治体系的一大打击，它严重影响这一大层封建官僚的切身利益，于是以那拉氏为代表的专制势力进行了凶狠的反扑。在当时情况下，渐进的改良并非完全不可能走通，这将是一条极为艰辛复杂的漫长道路，但这些近代资产阶级的前驱思想家们，没有清醒看到这一点，他们大大低估了专制力量的顽固和残暴，以为抓住一个皇帝就够了。而这个皇帝又恰恰不是彼得或明治，而是一个怯懦无能的光绪。于是他们的要求和平，却立即付出了鲜血的代价。

但总起来看，中国改良派的自由主义思想具有着抵抗侵略拯救祖国的爱国主义和反对封建落后的特征，在历史上起了深刻巨大的启蒙作用，我们应追怀着这些思想家，注意他们留下的深厚教训，继承他们的思想足迹继续前进。

（原载《新建设》1956年第4、5期，陆续有修改增补）

康有为思想研究

一　哲学思想

（一）思想体系和哲学基础

（二）自然人性论

（三）"公羊三世说"的历史观

二　"大同"空想

（一）思想根源

（二）民主主义的客观内容

（甲）对封建社会的揭露和批判

（乙）"大同"世界的经济基础

（丙）"大同"世界的社会结构

（丁）"大同"世界的政治原则

（戊）"大同"思想的内在矛盾

〔附〕《大同书》的评价问题与写作年代

三　"托古改制"思想

（一）时代背景

（二）现实内容

（甲）否定封建经典

（乙）宣传历史进化和人权民主

（三）政治意义

（四）阶级特色

一 哲学思想

（一） 思想体系和哲学基础

康有为的思想产生、成熟在十九世纪八十年至九十年代初，它代表当时封建社会上层进步阶层主要是正兴起的地主资产阶级自由派的意向和主张，它的现实的经济政治要求和利益。同时，康有为的思想也是数千年来封建主义思想体系终于在最后一代封建士大夫们身上分崩瓦解和向资产阶级思想方向蜕化的表现，作为一面镜子，它清晰地照出了晚清这一整代人新旧并陈青黄不接的思想面貌和阶级性格。

康有为的思想是一个较完整的体系。如加以剖解分析，大致可以分为四个方面：第一方面是表现在他的积极的社会政治活动中和《上皇帝书》《戊戌奏稿》中的变法维新思想。它的主要内容是就当前经济、政治、军事、文化以及社会风习各方面现实生活中的迫切问题，提出了一系列的具体的改革主张、建议、措施和方法，其中要点是要求开放政权，用立宪制度代替封建君主专制制度，通过和缓的改良方法，从上面来进行资产阶级民主改革，发展资本主义工商业。这些要求和建议是直接承继、综合十九世纪七十至九十年代整个改良主义变法思潮而来，是它的最后的政纲政策式的提出和概括。作为行为纲领，这一方面的思想直接服务于当时的变法运动，对康本人和改良派具有最直接的实践意义。康有为在其他方面的思想理论活动和宣传组织活动，大都是服务于这一实践目的和现实政纲的。康氏九十年代在士大夫知识分子中竭力宣传而弄得满城风雨的“孔子托古改制”的学术理论，其实质也是如此，这种学术活动是为了在理论上论证变法运动的合乎“圣人之道”，从而用这个“圣人之道”的旗号在实践上来煽动、争取封建士大夫，

要他们在长期传统思想束缚的沉睡中惊醒过来，注意和赞同当前的改良主义变法运动。康有为这种旧瓶新酒的活动，符合了当时时代和其阶级的特点和需要，起了进步的作用。这是康氏思想的第二个方面。康有为思想的第三个方面，是他的"大同"理想。这个理想与其他思想不同的地方，在于它是一个建筑在相当彻底和急进的经济、政治、道德等社会原理原则上的雄伟的社会主义乌托邦，它是中国近代空想社会主义思想发展史上一个突出的重镇；但是，另一方面，它又是与当时现实斗争完全脱节和无关的资产阶级自由主义式的乌托邦，它仅仅是一种完全空悬着的对未来"世界乐园"的启蒙者的乐观的信念和展望。康有为思想第四个方面就是他的哲学观点，这是他的整个思想的基础和出发点，它紧紧地与上面三个方面不可分割地渗透联系着而构成了一个相当典型的中国近代资产阶级自由主义改良派的思想体系。

*　　　*　　　*

康有为这一思想体系的全面构成和完全成熟，是在一八八五——一八九三年期间，即在他三十岁左右的时候。它的成熟经历了一个复杂的发展过程。这个发展过程是当时先进人物在封建主义正统体系中挣扎苦斗而还不能完全蜕脱出来的过程，它满身带上了新陈交错、半生不熟的斑痕，却具有着很大的时代、阶级的代表性。

出身和生长在一个"世以理学传家"（梁启超：《南海康先生传》）的"名门望族"（"至于先生，凡为士人十二代矣"）——官僚地主家庭环境，所以能终于突破整套根深蒂固的封建传统思想的圈子，年轻的康有为除依靠从其老师（爱国者朱九江）那里所学习来的中国历代优秀知识分子那种"经世致用"关怀国事民瘼的现实学风和态度以外，更重要的则仍然是当时客观时代、局势对他的刺激。一贯饱读诗书、在"圣贤正道"的严格教诲下，一个年刚二十余

岁的青年的思想中却产生了反传统束缚的现象：

> ……四库要书大义，略知其概，以日埋故纸堆中，汩其灵明，渐厌之。日有新思，思考据家著书满家，如戴东原，究复何用？因弃之而私心好求安心立命之所。忽绝学捐书，闭门谢友朋，静坐养心。同学大怪之。……静坐时忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人则欣喜而笑，忽思苍生困苦，则闷然而哭……同门见歌哭无常，以为狂而有心疾矣……此楞严所谓飞魔入心，求道迫切，未有归依之时，多如此。……
>
> 于时舍弃考据帖括之学，专意养心，既念民生艰难，天与我聪明才力拯救之，乃哀物悼世，以经营天下为志，则时时取周礼王制、太平经国书、文献通考、经世文编、天下郡国利病全书、读史方舆纪要……俛读仰思，笔记皆经世纬宙之言，既而得西国近年汇编环游地球新录及西书数种览之，薄游香港览西人宫室之瑰丽，道路之整洁，巡捕之严密，乃始知西人治国有法度不得以古旧之夷狄视之，渐收西学之书，为讲西学之基矣。(《康南海自编年谱》)

由对长期沉浸其中的传统的学术、思想、生活的怀疑和不满足，经过对人生意义的彷徨苦闷和"无所依归"，最后终于转到讲求西学，"以经营天下为志"，这种思想的巨大波动和变化，并不能单纯地看作偶然的个人主观现象，实际上它不正清晰地体现出那个时代的精神么？旧的一套已无法应付新局面，生活要求新思想的诞生，人们不能不对那些神圣的经典产生"究复何用"的狐疑了，在传统重压下的士大夫知识青年也不能不逐渐觉醒、彷徨苦闷、"求道心切"，来开始寻求新的出路，踏入了对人生和真理的探索和追求中。康有为这种探索和追求，在中法战争猛烈刺激的催生下，终

于达到了一个质变点，在八十年代中开始产生了自己对整个世界整个人生的概括的观点和看法，康有为的基本哲学观点诞生了。康有为自己形容说，他这时正“想入非非……合经子之奥言，探儒佛之微旨，参中西之新理，穷天人之赜变，搜合诸教，披析大地，剖析今故，穷察后来，自生物之源，人群之合，诸天之介，众星之世，生生色色之故，大小长短之度，有定无定之理……六通四辟，浩然自得”（《自编年谱》），从而“乃手定大同之制，名曰人类公理”（同上）。

康氏具有了所谓“以元为体”的发展的自然观和“以仁为主”的博爱的人生观，并在这基础上展开了对未来社会理想构图。康有为的哲学观点是他对他当时所了解的自然科学和所看到的社会局势的一种直观的（非经过真正科学的分析了解，因此是笼统模糊的）综合、概括和把握。在他所吸取的来自中外古今、四面八方的错杂的思想原料中，自然科学在其中起了很重要的作用：

> ……于海幢华林读佛典颇多……兼为算学，涉猎西学书，秋冬独居一楼……俛读仰思……所悟日深。因显微镜之万数千倍者，视虱如轮，见蚁如象，而悟大小齐同之理，因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理。知至大之外，尚有大者，至小之内，尚包小者，剖一而无尽，吹万而不同，根元气之混仑，推太平之世宙……（《自编年谱》）

此外陆王心学和中国古代的民主思想和乌托邦思想（如《礼运》、《孟子》和明末清初思潮）也占有着重要地位。这些传统思想或在解脱传统封建束缚上（如陆王之反程朱），或在建立新世界观上（如充满辩证观念的佛学），为新时代的思想家所需要。

根据《自编年谱》等材料，可以看出，康有为的基本哲学观点，是其整个思想中最先产生和确定的部分，但是，动荡的时代，却使

他不得不走出他的“澹如楼”——哲学沉思的书室，投入现实生活的政治风波中。在“手定大同之制”的后三年，即一八八八年，康氏第二次到了北京，在这里，时局的危难使他“登高极望，辄有山河人民之感”(《自编年谱》)，在当时改良派人士的支持下，“乃发愤上书万言，极言时危，请及时变法”(同上)，这就是冒着大风险因而惊动一时的康有为第一次的“布衣上书”。正已酝酿成熟的改良主义变法维新思潮的大旗，就这样为康有为勇敢地接过来，并高高地举起了，思潮在这里转化为实践的行动。从此以后，康有为更积极地进行变法维新运动的鼓吹和组织工作(如讲学，广泛联系士大夫等)，正式开始了他的政治活动的生涯。但是，变法维新的思想主张原只是一种很有限度的改良，它与康有为在其“澹如楼”中所构造的雄伟的大同理想还悬着一个大的距离和矛盾，这里就需要一座桥梁把这两者在理论上连结和统一起来。正是在这种体系本身的迫切需要下，也正是在康氏必须把自己的哲学政治观点以合乎士大夫和传统习惯的形式应用在当前形势的要求下，廖季平的反古文经的著作，才会那样迅速地使康氏一见倾心，“尽弃其旧说”(梁启超)而全盘接受了过来。这正像闪电似地启迪了康有为：中国古代公羊三世说正是当时最需要的东西，正是它能够作为一种最好(对改良主义者来说)的历史发展观来贯串康氏的全部思想，调和其中的距离和矛盾(如高大的大同理想与矮小的变法纲领)，而把这些思想连成一个完整的体系；正是它恰好可以作为一种最响亮的旗号和名义，以便在士大夫中来抬出自己的这个体系，把它扮成是“孔子微言大义”的“圣人之道”的真传；也正是它能够作为一个最恰当的批判的武器，来进攻摧击旧有的封建神圣观念和经典。在早年，康氏对“公羊三世”的这种巨大功能，并不是这样明确清楚的。在著《人类公理》的前后，康氏还写过后来为自己毁弃的反对公羊学的《何氏纠谬》《教学通议》等著作。但是，到九十年代，康氏

则已完全定“公羊今文学”为正统，强调自己思想是这一传统的光荣的继承者了。康有为用它来教导学生（见《长兴学记》《桂学答问》），抛出了震撼当时整个学术思想界的《新学伪经考》《孔子改制考》等著作。在这时，康氏的哲学观点，找到了各种明确的形式，具体地渗透贯串了其整个思想体系，与其他方面的观点主张不可分割地直接地联系沾合在一起了。在这时，康氏的整个思想的体系便宣告了最终的构成和成熟。“吾学三十岁已成，此后不复有进，亦不必求进。”（《清代学术概论》述康有为语）从此，康有为的思想的确没有再进一步。

*　　*　　*

康有为的哲学思想，从内容说，它是当时传入的自然科学影响和当时初起的中国资产阶级政治、经济要求的表现，从形式说，它是中国古代哲学的继续，是这一古典传统在近代的终结。所以，从内容到形式，从思想到语言，康有为的哲学无处不显示着新旧时代的交替。

康有为以“元”作为世界之本体，《自编年谱》总叙自己的哲学体系时说：

> ……其道以元为体，以阴阳为用。理皆有阴阳，则气之有冷热，力之有拒吸，质之有凝流，形之有方圆，光之有白黑，声之有清浊，体之有雌雄，神之有魂魄，以此八统物理焉。以诸天界，诸星界，地界，身界，魂界，血轮界，统世界焉。（《自编年谱》）

“元”，康有为所用的这一概念主要取自董仲舒的哲学。康氏用它表示世界（自然界）的根本、本质和起源。康氏在很多地方说，天地万物从“元”生出：“天地之始，易所谓乾元统天者也。天地阴

阳四时鬼神，皆元之分转变化，万物资始也。"(《礼运注》)"孔子系万物而统之元，以立其一；又散元以为天地阴阳五行与人，以之共十，而后万物生焉。此孔子大道之统也。"(《春秋董氏学》)

那末，问题就在于："元"究竟是什么呢？

康有为引汉代何休《公羊传注》的话："元者，气也。无形以起，有形以分，起造天地，天地之始也。"康有为说，"元者，气也。"(《万木草堂口说》)"易称大哉乾元乃统天，天地之本，皆运于气。列子谓天地空中之细物，素问谓天为大气举之，何休谓元者气也，易纬谓太初为气之始……"《春秋董氏学》)

"气"在中国哲学上，一般是作为物质或物质性来了解的。"理""气"先后之争，或可说是中国古代哲学中"断言精神先于自然"还是"把自然看成根本"的两派哲学的斗争。康有为对此表示了相当明确的意见：

> 凡物皆始于气，既有气，然后有理，生人生物者气也。有气即有阴阳，其热者为阳，冻者为阴。朱子以理在气之前，其说非。(《万木草堂口说》抄本，藏北京大学图书馆)气生势，势生道，道生理，物生象，象生数。(《春秋董氏学》)

此外，关于"无极""太极"等传统论争，康氏也大体采取了与否定"理在气先"的同样态度，否定了无极的存在，反对"无极生太极""无中生有"的观点："太一者，太极也，即元也"(《中庸注》)，"太极以前，无得而言"(《万木草堂口说》)，"既知无无，则专以生有为存存"(《自编年谱》)等等。所以在自然观上，康有为基本上是承继了中国古代气一元论的哲学传统。其中特别是用阴阳五行来理解自然界的产生变化的素朴的观点。

然而，重要的是，康有为是依据他当时所学习到和了解到的西

方自然科学等近代知识发挥了古代的陈旧说法，来建立其自然观的体系的。应该指出，这一点——对科学的信任和追求就是构成其含有唯物主义因素的自然观的最主要的原因。与当时大多数愚昧的士大夫仇恨嫉视自然科学相反，康有为、谭嗣同这些当时的先进人物，像冲出蒙昧争着去迎接知识的黎明一样，他们是那样欢欣和坚信地去迎接了第一次打开在他们面前的新奇而雄伟的科学图画。这些真理的追求者，以难以仿效的天真和热情，急急地来把他们一知半解的科学见闻揉杂在自己思想里。因此，来不及作任何真正的了解和融会，在他们哲学自然观上，就出现了一张为他们的空想和幻觉所添增的荒唐的科学漫画。谭嗣同在《仁学》中，康有为在《诸天讲》和《大同书》等著作中，都用尽自己的力量描绘了一幅无始无终、无限广大、"无量数不可思议"的宇宙图画。尽管这些图画荒唐到把佛教三十三天（康有为），以及什么"世界种""世界海"（谭嗣同）与真正的天文科学混淆在一块，因此看来是如此之错误幼稚、粗陋可笑，但这完全合理显示了他们对当时自然科学所解说的作为物质存在的世界的态度：不是怀疑、否定和厌弃，而是对科学发展、对它的无限的认识威力的孩童式的欢乐和拚命的吸取、接受。[①] 所以，在这些启蒙思想家那里，外间世界之作为科学的客观存在的事实是当然的、无庸置疑的，他们常常是最大限度（常常是超过了这种限度，所以变为荒唐和怪想）地利用了当时他们所接受和了解的科学知识来企图解释世界、万物、人体以至智慧精神的存在构造。在充满着"声光电化"的科学名词和中国哲学的古老词

① 在以后，在二十世纪初期，康梁以及许多以前的先进人物在"欧游"之后，都表示了他们对科学和对物质文明的怀疑和否定，这与他们以前的态度是正好相反的。

汇极不调和的混杂中，我们可以看出他们的这种企图。[1] 从而，中国古代"气"的概念就这样在康有为他们手里被饱饱地填进了化学物理学的科学物质概念——"以太""电""元素"——的内容。近代科学的知识，使他们知道以前看来是奇异神秘的声、光和虚空等等，都是物质或物质的存在形式。这样，就使他们在哲学上也总结出："天地之间若虚而实……气之于水如水之于泥，故无往而不实也。"（康有为：《春秋董氏学》）谭嗣同所以把当时物理科学的物质概念"以太"作为构成万物的单位的哲学观点，也是这样。在这里，他们并不真正以为外间广漠无垠的世界必须依存于人或人类的主观才存在。他们也并不以为神或人类的主观智慧是无限广大的世界本体或主宰者。相反，康有为在描绘其宇宙图画时就嘲笑过古代"以占验言天"："古言天地相配大谬"，"以占验为凶灾固大谬"（《诸天讲》[2]）等等。因为，在他看来，人和人生存在于其上的地球只是太空宇宙（天）中极渺小的一点点，用它来"配"天，来与天相提并论，是极其可笑的，至于封建时代中，人们不理解自然界的科学法则，企图以渺小的人事去比测天，更是一种愚昧。同时，在康有为的早年观点中，连各宗教和教主，包括康所最崇拜的佛教的教主以至孔子，也完全不是世界的创造者，"诸教主生于此微尘地球上称尊，不过比众生蠢蠢稍有智慧耳，诸教主亦一生物，智慧即有限，""古教主生在古昔，未有精镜（指望远镜），谈天无有不误。"（同上）

---

① 这种情况在孙中山和二十世纪初年革命派那里就告终结，与康、谭等人尽量把自然科学附会、适应和填塞中国古典哲学不同，在革命派他们那里，经验的自然科学开始真正作为他们哲学思想的背景或内容，"元"、"太极"等古典哲学术语只是单纯的外衣了。这种不同取决于时代的不同、两代知识分子科学知识的水平的不同。

② 《诸天讲》开始写得很早，成书却最晚，其中早晚期思想均有，但大体还一致，基本观点是早期便有的。

一方面与中国古代哲学的发展观(在康有为主要是春秋三世说)相结合,但主要却仍是自然科学的影响所致,康有为、谭嗣同和当时大部分先进思想家都相信事物发展进化的观点。康有为在自然观点上也坚持着进化观点。《自编年谱》中载其信证"人由猿猴变出",这显然是受了十九世纪达尔文进化论的影响。肯定自然和社会的进化发展,是整个近代中国的哲学思想的特色。发展进化观点是康有为整个思想体系的一个主要的理论骨髓。正是康有为首先将改良主义变法维新的政治主张,提高和升华为一种论证发展的历史哲学的系统观点。

从上面看来,很清楚,康有为(以及谭嗣同)在自然观上基本上采取了朴素的唯物主义的立场。这种立场是当时时代所赋予这些科学和真理的追求者们的合理的自然的倾向。尽管这种自然观并不能代表其整个哲学体系,尽管在他们的哲学狂热中随时可以听到许多十足的唯心主义、神秘论和宗教的昏话呓语;但仍然不能因之而过分轻视和过低估计了他们这种素朴的唯物主义倾向的"科学"自然观。特别是自然观在这个时期具有重要意义,它是这个时代的哲学中一个重要环节。正如欧洲文艺复兴时期,自然观在哲学上具有重要意义一样,从中国封建中世纪走出来的第一代人的这种自然科学因素也具有哲学唯物主义的重要含义。康有为这一代人在哲学上与中国古代哲学完全侧重社会伦理问题很不相同,他们恰好把在接受近代科学影响的自然观作为他们哲学的基石,他们都强调从宇宙万物的究竟来谈社会人世和政治伦理。只有深入估计这一点,才能对康、谭等人的唯心主义哲学体系和准泛神论的特色,作出正确的分析和评价。应该看到,康有为他们是承继了中国"气"一元论的传统和形式,加添了他们当时所能了解的近代科学的新内容,而这正是当时哲学思想发展中的一个主要的事实、现象和倾向,也是康有为他们的哲学思想的特点。所以,如果完全

忽视或甩开这一区别于以前封建哲学的近代新的基本倾向，把他们在认识论以及其他方面的唯心主义的因素成分夸大和绝对化，作为他们的整个哲学，那就是不全面不准确的。

*　　　*　　　*

与谭嗣同思想的逻辑历程几乎完全一样，康有为同样有着接受自然科学的素朴唯物主义倾向的自然观，同样经由对人类意识问题的庸俗唯物主义和机械论的理解，同样走进唯心主义的迷宫。谭嗣同由“心力＝电”而得出“心力”可以代替“以太”，宇宙世界只是“心力”表现的唯心主义；康有为则由“魂知＝电”而陷入“天”（自然）“人”（意识）平行而相互独立的心物二元的尴尬地位。他们的唯心主义体系与唯物主义倾向的交错，又使他们都带着一种准泛神论的色彩，这种色彩又正是康、谭哲学的共同时代阶级特征。作为哲学思想家，谭嗣同比康有为更精深，谭氏哲学内在的唯物主义与唯心主义的矛盾冲突，也发展和呈现得更为深刻和尖锐。但是，如果我们舍弃康、谭二者之间的次要的差异和出入，而作为一种共同的时代思潮的体现者来观察，就可以看出，他们哲学发展的逻辑道路，他们的强处和弱点是多么地一致，是多么近似地反映和表象着一种共同的社会阶级的特点和当时这些先进人们的科学知识水平的特点。所以，任务就不在于摘几段引文来简单地判决他们的哲学体系是唯心主义还是唯物主义，也不仅在于解释和争辩他们的这些体系中是如此这般地矛盾着……，更重要的是，必须论证他们为什么有这些矛盾，这些矛盾的方面为什么和怎样地联系、过渡和统一着，它们的内在逻辑关系是怎样的。这样，也才能确定他们的基本倾向到底是什么，也才能真正充分地看出这些“体系”的出现的时代必然性，看出它们的社会政治意义，这才是思想史的任务。不然，如果一方面强调谭嗣同的哲学是“反动的主观唯心主义”，而又认为这个“反动的主观唯心主义”的哲学政治观点却有很

大的“进步作用”，但这两者的必然联系却始终缺乏论证，这就不能令人信服。

谭嗣同下文就要专门讲到，这里仍只谈康有为。但康有为在意识问题方面的观点与谭嗣同却几乎是完全一致的，他们正是同从这个大门而走进“泥坑”的。所以应该注意：这个问题是当时这些“哲学体系”的结构中的一个关键，是各种矛盾和混乱的纽结。

意识和人类意识的问题是古今中外哲学家科学家们的老问题。意识究竟是什么东西？它究竟是怎么来的？它为什么会是那样的灵明神奇？……这个问题在历史上有过各种各样的解答。但这些解答中最正确的也不过是作了某些天才的猜测。而康有为他们的答案却不幸是其中最荒唐的一种。本来，在中国古典哲学中也常有认为人类意识精神是一种独立于肉体之外的“精气”的物质存在（与希腊哲学中认为灵魂是“精微的原子”相近似），也承认鬼神之作为一种自然物质现象的存在，[①]康有为正是因袭和承继着这种观点，而赋以近代科学的附会。但是，这样一来，在古代唯物主义中的这种不甚显著的缺陷，就变化、膨胀为一种明显的谬误了。康有为等把精神、意识与物质的“电”等同起来，在他们当时看来，这两个东西是多么近似，都是那么的变化莫测神奇灵通，都是那么的无远弗届贯通一切……，在对神奇的“电”的怪异膜拜中，他们却正好找到了一个对精神的“最好”的注释，找到了一个解决精神问题的荒唐的钥匙。他们欢呼着，电就是精神，精神就是电，这两者基本上是同一种或同一个的东西。“不忍人之心，仁也，电也，以太也，”“无物无电，无物无神，夫神者，知气也，魂知也。”（康有为：《大同书》）“脑为有形质之电，是电必为无形质之脑，”（谭嗣同：

---

① 如张载：“鬼神乃二气之良能，”“物之初生，气日至而滋息，物生既盈，气日反而游散。至谓之神，以其伸也；反谓之鬼，以其归也。”

《仁学》)"脑气筋为电学之理。"(唐才常:《觉冥颠斋内言》)[1]认为电与脑与意识精神的类似和等同,几乎是当时这些思想家们普遍一致的看法,这种看法充满在他们的哲学著作中,康有为说:

> 五官百骸肌肤血液,身之体也。魄者,脑气之白团及腰之白肪如块者,周身之脑气筋专司运动微有知觉强厉不化者,知气者,灵魂也,略同电气,物皆有之。而团聚尤灵,而有知,亦曰性。养之久者团聚不散,尤为灵明者,则为精气为神明,亦曰明德,其义一也。盖人之死者,体魄而已;若魂气有知,浮游在上,固未尝死也。(《礼运注》)

这种观点固然一方面是把物质(电)神化了,另一方面它又把神物质化了。一方面使物质的作用带有神秘的精神性质,另一方面又使精神等同于可以计算控制的物质的机械作用和功能。但重要的是,这种观点逻辑地引到这样的结论:意识、精神既近似虚空的电,那末,它便也可以是完全不依赖人类肉体而独立存在的东西。它不过是在一定时期内暂居在人体中罢了。所以,康有为会自然地相信"有魂知无体魄"但具有自然规定性和物质性的鬼神的合法存在,为了对付人民,康氏也常强调鬼神存在的主宰监督作用,使"百众以畏万民以服"(《中庸注》),甚至强调因果报应等陈腐思想;会荒唐地在大同理想里讲求人类专养灵魂以求不生不灭的"仙佛之学"(谭嗣同也认为将来人类可以"发达""进化"到没有体魄专有灵魂的地步)。康有为把人的体魄和灵魂看作是两个互相

---

① 甚至章太炎早年也曾认为"慈其爱行为善之长,是以贵仁也,""电也者,渺万物而为言者也,……以是知天地之间非爱恶相攻,则不能集事。"(《訄书(木刻本)·独圣上》)

独立的东西,"魂灵精气与魄质形体合会而后成人"(《礼运注》),"元为万物之本,人(指意识、精神)与天(指物质世界)同本于元,犹波涛与沤同起于海,人与天实同起也"(《春秋董氏学》)。在康氏许多著作中,都特别强调人为父、母与天"三合而生",形体方面是得自父母(祖、父),而精神智慧则得自"天"(即"元"),"盖性命知觉之生本于天也,人类形体之模本于祖父也。若但生于天,则不定其必为人类形体也,若但生于祖父,则无以有此性命知觉也"(《春秋董氏学》),这就是说,人的体魄与人的灵知是完全可以分开而互不干涉的两回事,它们的起源是平行而相互独立的。"其有知祖父而不知天者,徇形体而忘知气,是谓不智;其有知尊天而弃祖父者,舍传类而忘腹育,是谓不仁。"(《中庸注》)一方面指出人非天不生,人的精神意识不是父母所能给于控制,因而要求人们精神上的平等自由和独立;另一方面指出形体必须依赖父母,因而认为人们仍须遵循一定的人间现有的规范而不要完全舍弃封建秩序伦常……。所以,除了科学知识的局限以外(不了解电、人类意识的真正内容),这种哲学观点的基础是改良主义的立场。康有为他们把心物分割开来,把心知从体魄中独立出来,主要就是为了要夸张心知,降低体魄。谭嗣同曾强调"重灵魂舍体魄","吾贵知不贵行"。康有为也说:"心有知者也,体无知者也。物无知而人有知,故人贵于物。知人贵于物,则知心贵于体矣。"(《春秋董氏学》)而他们所以要如此夸张心知,降低体魄,主要是因为他们在现实体魄斗争中的无力与软弱,只好从事追求灵魂的空想,追求神秘的"超度人心"。物质斗争手段的贫乏,便使他们用吹胀精神的方法。谭嗣同说:"轻灭体魄之事,使人人不困于伦常而已矣。"用消灭体魄专任灵魂的方法来消灭体魄所遭受的封建伦常的困苦束缚……,这些自由主义者真诚地希望用"心"来解脱困苦,解放世界。谭嗣同想用宗教的"心力"使万物相通,人我合一,以实现平等自由;康有为则由"电"

是“知气”是“仁心”出发，宣布了他的博爱的哲学。康有为认为“电”是“知”(精神意识)，“知”即是“仁”，是“爱”，是“不忍人之心”，它们不过是“异名而同实”，是一个东西。“有觉知则有吸摄，……不忍者，吸摄之力也。”(《大同书》)〔物质的机械吸引力又被加上了人类精神(知、仁)的性质!〕“其觉知少者，其爱心亦少；其觉知大者，其仁心亦大。……爱与觉之大小多小为比例焉。”(《大同书》)“仁从二人，人道相偶，有吸引之意，即爱力也，实电力也。”(《中庸注》)

在这里，康有为的“元”，就直接等同于“知”“魂”、精神意识了。“夫浩浩元气，起造天地。元者，一物之魂虚也。……无物无电，无物无神。夫神者，知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也；数者异名而同实。有觉知则有吸摄之力。不忍者，吸摄之力也。故仁智同藏而知为先，仁智同用而仁为贵矣。”(《大同书》)总之，元＝魂＝神＝知＝仁＝不忍人之心＝博爱，它构成宇宙万物的本体。万物皆有接受人的“知——仁——爱力”的可能，“乾坤为父母，万物同胞体，电气流徙无有远迩，莫不通焉”(《中庸注》)，而另一方面人是知气之最灵明者，就更应发挥其不忍人之本性——仁——博爱。“仁者在天为生生之理，在人为博爱之德”(《中庸注》)，“孔子本仁，最重兼爱”(《春秋董氏学》)，“乾为吾父，坤为吾母，人身特天之分气耳。……凡众生繁殖皆吾同气也，必思仁而爱之，使一民一物得其所焉”《中庸注》。康氏特别侧重在社会伦理观上，在“不忍人之心”的博爱意义上来规定和解说“仁”(谭嗣同则更明确更抽象地把“仁”完全提升为自然规律的哲学本体了)：

> 不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之……，一切仁政，皆从不忍之心生，为万化之海，为一切根为一切源，……人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至于太平大同，皆从此

出。(《孟子微》)[1]

康氏很早便以"日日以救世为心,刻刻以救世为事"(《自编年谱》)的英雄自居,而一再以"广宣教惠""同体饥溺"作为孔子"依于仁"的具体内容来规约教导学生(《长兴学记》),所以,学生们也就干脆把这种哲学观叫做"博爱派的哲学":

先生之哲学,博爱派哲学也。先生之论理,以"仁"字为唯一之宗旨,以为世界之所以立,众生之所以生,家国之所以存,礼义之所以起,无一不本于仁,苟无爱力,则乾坤应时而灭矣。……故先生之论政论学,皆发于不忍人之心,人人有不忍人之心,则其救国救天下也,欲已而不能自已。……其哲学之大本,盖在于是。(梁启超:《康南海传》。张伯桢的康传亦有相同的说法。)

这确是康氏哲学的一个显著表征。康氏自己对此有许多的概括说明,今录其一如下:

盖仁与知皆吾性之德,则己与物皆性之体。物我一体无彼此之界,天人同气无内外之分,水之周于全身,电之遍于长空,……物即己而己即物,天即人而人即天,凡我知之所及即我仁之所及,……以元元为己,以天天为身,以万物为体,……

---

[1] 《孟子微》《中庸注》写作年代略晚,(1903年前)与梁启超不同,康这时思想已趋保守,在哲学上亦有反映(如更突出"诚""鬼神""存养"等等),但基本变化不大。认为戊戌变法一失败,康的哲学世界观也就随着来了个根本变化,是不符事实的。何况一般来说,政治思想可以较快变化,哲学世界观体系则较相对稳定。

山河大地，皆吾遍现，翠竹黄花，皆我英华。……（《中庸注》）

“如无爱力则乾坤应时而灭”，“山河大地皆吾遍现”，这还不是主观唯心主义？正是如此。原来被康氏认为是“气”的“元”，在这里竟全完变成了“己”，变成了主观的“仁知”了。夸张人类主观仁爱的结果，自然会达到这种论调。正因为看到自己现实肉体力量的渺小，就喜欢把自己的精神力量鼓吹得万分巨大。我的体魄在这世界上虽然无力、渺小，但我的精神却是这个世界的创造者主宰者。所以，体魄算不了什么，一切都归结于心灵智慧、博爱慈悲，归结于救世英雄的心灵智慧、博爱慈悲。[①]

当然，另一方面，爱的哲学固然是他们唯心主义倾向的原因和内容，但毕竟还不是他们的博爱的全部或主要内容。因为他们讲求的博爱，并不全是“超度人心”之类的灵魂空想，它还有许多改革现实生活的实际内容。谭嗣同并不专讲神秘的“心力”，康有为也并不专谈宗教的“超度”，恰好相反，他们讲“心力”，讲佛学，讲神、魂，却总认为这些唯心主义的实体、本体无处不在无物不有，它并不超脱现实以至物质，因之，神与自然、天与人、“心力”、“仁”“知”与“气”、讲求佛学超度人心（精神）与变法维新拯救世界（物质）……，才奇异地变成了同一件事情。这就正是他们哲学体系非常突出的准泛神论色彩。（参阅本书谭嗣同文）他们这种“博爱哲学”注意讲求如何用现实方法来“拯民水火”，如何改革社会生活，如何在现实体魄上实现人类的自由平等等问题，康有为说：

---

① 康有为讲的“博爱”与孙中山讲的“博爱”，其理论根据和阶级基础都是不同的。孙中山是小资产阶级革命民主主义和民粹主义的“博爱”，康有为则是资产阶级自由派的启蒙主义者的“博爱”。

> 凡圣人立教，必有根本，老子以天地为不仁，孔子以天地为仁，此宗旨之异处。取仁于天，而仁此为道本，……凡百条理，从此出矣。……大同之治，不独亲其亲，子其子，老有所终，壮有所用，鳏寡孤独废疾者有养，则仁参天矣。（《春秋董氏学》）

从韩愈到张载，封建地主与门阀领主不同，曾经宣扬过"博爱之谓仁""民吾同胞，物吾与焉"的封建仁政哲学，康有为明显是沿袭了这一传统观念，但把这些传统观念灌注了一种新的资产阶级人本主义和人道主义的实质。正是在这基础上，康有为建立起"去苦求乐""天下一家"的大同理想，建立其积极参加政治运动主张变法维新的人生态度。

由推己及人的博爱而至无父无君的大同，这种潜伏着危险性的爱的哲学，激起了反动人物的忧虑和攻击，反动派恐惧多讲仁爱将破坏其"君君臣臣父父子子"的金城汤池，是"引儒入墨""墨氏复炽"，而一定要把仁爱归纳包含在"礼"的规约中，而免"谬以毫厘，差以千里"：

> ……礼教明而仁在其中矣，……言其体也，爱有差等，……言其用也。舍此而言仁，则墨氏之兼爱，释氏之慈悲，摩西氏之救世主，谬以毫厘，差以千里矣。人人亲其亲长而长，天下之至私实天下之至公，……舍此而言爱则五伦去其四，一以朋友处之，而君臣父子兄弟夫妇之道苦矣。（朱一新：《佩弦斋杂存卷·复王子裳同年》）

在封建主义思想体系内，"仁"与"礼"两者本来是互相调和补充的，但在这里却出现了尖锐的对立和斗争，资产阶级改良派强调

"仁",封建正统的卫道者们则坚持"礼"。反理(礼)而主仁(人),是康有为、谭嗣同一派人的基本论点。"仁"在这里被他们提到空前的哲学高度,甚至把它看作是一种不生不灭万古不朽的人类本性、自然规律和世界实体,给它带来了反封建主义的近代资产阶级的自由、平等博爱的内容,它自然为封建卫道者们所敌视。当然,反动派其实也不必过分担心,因为康有为的"博爱"也仍然通过"由近及远"的理论,这在一定范围内保留了"爱有差等"的封建伦理,改良派正是需要通过逐步渐进方式慢慢地解除"理"(礼)的束缚来实现"仁"——"人的本性"。

(二) 自然人性论

康有为的博爱哲学是与其人性论相密切联系的。人性善恶问题是中国传统哲学中争论不休的老问题。康有为与封建主义正统思想家的论辩是这个哲学问题的最后一次论辩。在这里,我们又可以看到新旧交替时代的内容和形式问题,又可以看到如马克思所说的还没有学会用新语言表达思想的学生,总是先在有着巨大保守力量的传统中变换花样。所以,不要为下面这些似乎是无穷的烦琐哲学的空谈苦恼,在这些古旧的传统语言中,应看出它的近代的新意义,认出它的近代资产阶级自然人性论的新的光芒。

康有为对待传统人性善恶问题上,宣称自己是告子"性无善恶"理论的信徒。"性者,生之质也,未有善恶。""凡论性之说皆告子是而孟子非。")《万木草堂口说》)"告子生之谓性,自是碻论,与孔子说合。……程子、张子、朱子分性为二,有气质,有义理……盖附会孟子,实则性全是气质,所谓义理,自气质出,不得强分也。"(《长兴学记》)"性是天生,善是人为。"等等。

既然"性"和"善"(这里的"善"是指封建主义规定的伦常道德的规范准则等等)不是生来就在一起的,既然"性"中本没有先天主

宰着的"善","性"只是气质,"义理之性"(即"善")是从属于气质的后天习得,那末,从这里将要得出什么结论呢?

第一个结论,就是倡人欲反天理,反对封建主义的禁欲主义。谭嗣同从这里建立起他的一整套社会伦理观,猛烈冲击着封建伦常。"天理即在人欲中,无人欲天理亦无从发现"(《仁学》),这是反封建礼教最响亮的道德论。康有为也是在这种人性等于自然的理论上,多方面地论证了人生去苦求乐的正义和合理,肯定发展物质文明的必然和幸福,要求改善人们的苦难生活,要在地上建筑"大同"世界的美满天堂。他强调指出"孔子之道"就是本于"人性","循人之性以为道",而"人性"则"本于天生",这种天性也就是情欲快乐等等人类肉体和精神的需要,而首先还是肉体的要求。"人道无求苦去乐者也"(《大同书》),"普天之下,有生之徒,皆以求乐免苦而已,无他道矣。其在迂其途,假其道,曲折以赴,行苦而不厌者,亦以求乐而已"(同上)。所以,人欲并不是"恶",压制人欲的理则(天理)并不是"善","性"本身才是"善",而"性"本身又却不过是"人欲"——去苦求乐而已。这样,就得出了与封建主义正统思想恰恰完全对立的论点:封建正统认为"恶"(人欲)的,这里却被认为是"善"(人性本身),封建正统认为是"善"(压抑人欲)的,在这里却被认为是"恶"(因为这种压抑违反了自然本性的发展)。结论就是:必须争取个性的自由,个人的权利,肯定世俗的欢乐,地上的幸福……。康有为就这样把他所标榜的"孔子之道"建筑在这种自然人性论的基础上:"孔子之道乃天人自然之理","圣人之为道,亦但因民性之所利而利导之,……所以不废声色","凡道民者,因人情所必趋物性所不能遁者,其道必行"(《春秋董氏学》)。"立法创教,令人有乐而无苦,善之善者也,能令人乐多苦少,善而未尽善者也;令人苦多乐少,不善者也"(《大同

书》)。如同法国资产阶级唯物主义者从唯物主义感觉论上建立起自然人性论的伦理学一样,[①] 中国自由主义改良派的康有为、谭嗣同的自然观与人性论也被这种思维的必然规律所支配，把人性看作是一个物质性的自然存在与其唯物主义倾向的自然观有逻辑的联系。“性——善”的问题在根本上就是“气——理”的问题,“先性后善”实质上正是“先气后理”的表现形式和逻辑演绎。康有为认为，正如不是先有一个主宰和决定着“气”的“理”一样，也没有一个在“性”之先而决定着“性”的“善”;“理”在“气”中而从属于“气”，就正如“善”在“性”中，“性”本身就是“善”一样。[②]

但是，封建正统思想家却不是这样想的。他们的观点与康有为的观点正相对立。他们认为,“善”必须在“性”之先，必须主宰节制着“性”，这就正如同“理”必须在“气”之先而主宰节制着“气”一样。反动派也看出了人性问题与世界观问题的联系，他们也把这问题提到哲学根本问题上两条不同路线的高度上来论争：

> 性如茧如卵，亦知丝在茧中，苟无丝何有茧？雏在卵中，苟无雏何有卵乎？卵之不能为丝，茧之不能为雏，理也，惟性之不能为恶亦理也。……性自皆善不可即以性为善，容得谓性之非本善乎？譬诸茧自出丝，卵自出雏，不可即以茧为丝以卵为雏，容得谓茧非起于丝卵非起于雏乎？有

---

① “照霍尔巴哈看来，……人从对象感受到一些印象，其中有一些使他愉快，有一些使他痛苦，……他把一切使他愉快的叫做善，把一切使他痛苦的叫做恶。”（普列汉诺夫：《唯物论史论丛》）

② 在谭嗣同那里,“以太”与“性”的关系也是这样。详见后文。

雏种而后成卵，有丝种而后成茧，有继善而后成性……天道无不善，则禀乎天以为性者，安有不善？董子但知善出于性，而不知性实出于善……（朱一新：《答康长孺第五书》，见《翼教从编》）

先有丝后有茧，先有雏后有蛋，先有善后有性，作为先天的雏的本质先于蛋并决定主宰着蛋，作为先天的“善”也就先于“性”并决定主宰着性。这个决定“性”的先天的“善”实质上当然就不是别的，正是那个决定“气”的“天道”——“理”，“善”就是“天道”、“天理”。这个“理”当然实质上又不是别的，就是“礼”——封建主义统治阶级的社会秩序、社会意识。正因为如此，他们才特别强调要求这个“理”——“善”必须来决定和主宰人民大众物质生活的“气”——“性”，使“气”——“性”循规蹈矩地从属和服从它们，这就是他们主张“人性善”的本质：

惟气有理以为之宰，故性可节……夫性何以节，恃有礼而已。礼也者，理之不可易者也，本于太一，殽于万殊，皆所以范其血气心知以渐复乎天命之本……有物必有则，有气质必有义理，有父子必有慈爱，有君臣必有等威，放诸东海而准，放之西海而准……（同上）

一切都很清楚，这位封建主义老儒生所以如此不惮烦地反复和康有为辩论这么枯燥的人性问题，不是别的什么原故，而只是因为害怕康有为“性无善恶”的理论将破坏封建主义的统治秩序，“将圣人立教之意皆认为矫揉造作而非本乎性之自然，势必至于弃礼蔑义而后止”（《佩弦斋杂存·答某生》）。“弃礼蔑义”，

在他们看来，便是人们不再用“善”的“天理”来管制自己的“性”和“人欲”，当然是使“人欲肆而天理灭”了。所以，总括起来，康有为把“性”与“情”“欲”结合起来，认为“性”的本质就是它们，“性”就是这种“气质之性”，它们本身无所谓先天道理的善恶，“善”是它们正当的发展，“恶”是阻碍它们的发展。与此对立，封建正统主义把“性”与“情”“欲”割裂和对立起来，认为“情”“欲”本身多半为“恶”，在这种恶的“气质之性”之上必须君临着善的“义理之性”，它才是“性”的本质，人们必须应该用它来管制自己的“气质”和情欲，即所谓“人性循此本然之善，乃能穷理以尽性”。而“尽性”者，即尽封建主义之伦常道德也。这也就是所谓“圣人不授权于气质而必以善归诸性”——必须压低“气质之性”的道理。所以，同样说着“人性本善”，同样强调“圣人之道”本于人的“本性”，仍可以清楚地看出了人的“本性”有着两种不同的解说——近代资产阶级人性自然论和封建主义的天理人欲论：一种是把自然的情欲当作“人的本性”，一种是把“天理”的礼义当作“人的本性”。这也正如康有为自己所说，“孔子之道本诸身，人身本有好货好色好乐之欲，圣人不禁，但欲其推以同人，盖孔孟之学在仁，故推之而弥广；朱子之学在义，故敛之而愈啬，而民情实不能绝也。”（《孟子微》）康有为他们这种自然人性论是直接继承明末清初思潮而来，是这一民族思潮在近代的发扬，使这一传统真正带上了比较明确的资产阶级的性质。此外，康氏接受佛学和陆王心学的影响，也与此有关。因为陆王心学具有程朱理学的对抗者的身分，佛学也有着反束缚反世俗的特征，两者都着重“心”，都认“心”作“性”。“心”比“理”毕竟有远为丰富的情欲知觉等具体的人类自然实性。“理”是一种逻辑的抽象，“心”却有着肉体的内容。朱熹曾以告子斥责陆象山和佛学，朱熹认为佛学和象山“以

心为性，正告子生之谓性之说”。但是，“以心为性”“生之谓性”等等中国古典哲学传统中任何对人类自然情欲的肯定的倾向或因素，就正是近代资产阶级所特别需要加以发挥的理论资料；无怪乎封建唯心主义的陆王心学能够在清末的时代思潮中取得比程朱理学远为优越的地位。[①]自明末清初一直到近代，进步思潮的一个特色是对社会统治思想的程朱理学的反抗，“理在气先”的唯心主义，专制君主的政治观点，人欲为恶的道德理论……这个束缚心灵压制行动的封建恶魔，是近代人们所最不能忍受的仇敌。近代先进的思想家们几乎一无例外地都对它进行过批判和攻击（以谭嗣同、宋恕为最激烈，康有为是其中较和缓的）。此外，陆王心学以及佛学唯心主义的被欢迎和接受，固与反对封建束缚有关，但与他们夸张主观心知的投合，仍是更主要的原因。这一点我们在上一节中已看得很清楚。

从自然人性论得出来的第二个结论，就是人性平等论。这一结论实际是博爱说和人欲无恶说的推演。这种宣传“仁——博爱”的哲学与宣传平等民权的政治便这样融会贯通自成体系：“推己及人乃孔子立教之本；与民同之，自主平等乃孔子立治之本”（《中庸注》），康的“教”（哲学）与“治”（政治）原来就是这样紧密连在一块的。性的善恶既然不是因为服从或叛离先天的规约准则而决定，那么，它就只能是后天的合理或不合理的发展结果而已。那么，人在自然本质上就当然都是平等而相近的，都有同样的气质、欲求和权利。皇帝与小民，“君子”与“野人”，并没有先天的差异和不平

① 王阳明哲学中，“心”被区划为“道心”（天理）“人心”（人欲）。“道心”反对“人心”而又须依赖“人心”才能存在，这当中即已蕴藏着破裂其整个体系的必然矛盾。因为“道心”须通过“人心”的知、意、觉来体现，良知即是顺应自然。这样，知、意、觉则已带有人类肉体心理性质而已不是纯粹的逻辑的“理”了。从这里，必然发展出“天理即在人欲中”“理在气中”的唯物主义。

等，康有为正是从这里逐渐引伸出“天赋人权”类型的资产阶级平等思想：“人人性善（按此性善即自然生性即善，性即善），文王亦不过性善，故文王与人平等相同……，凡人亦可自立为圣人”，“人人既是天生，则直隶于天，人人皆独立而平等”（同上），“人人为天所生，人人皆为天之子，但圣人姑别其名称，独以王者为天之子而庶人为母之子，其实人人皆为天之子”（《春秋董氏学》）。不仅如此，正如认为万物皆有知觉精神与人类只不过有“团聚”与否的量的差异一样，康氏认为就先天来说，人与动物与草木在自然本质上也是相近而一致的：“夫性者，受天命之自然，至顺者也。不独人有之，禽兽有之，草木亦有之。……故孔子曰性相近也。夫相近则平等之谓，故有性无学，人人相等，同是食味，别声被色，无所谓小人，无所谓大人也。有性无学，则人与禽兽相等，同是视听运动，无人禽之别也。”（《长兴学记》）一切的差异都是后天“学”与“不学”而来，并没有先天的智慧、知识和学问。康氏的确常有这种重视后天习得的唯物主义认识论倾向。“物至知至，而后好恶形焉。”“物理无穷也，非假到学问，虽生知之圣，亦不能通其名物象数，况其他乎？故以问学为道路也。”他们所以如此，是因为寻找救国真理就必须艰苦认真学习，必须采取“道问学”“格物致知”的现实态度，而不可能完全沉溺在以心为天地万物的“致良知”的纯粹主观空想中，陆王心学和佛教唯心主义并不是这些真理追求者的全部哲学。然而，人性善恶的问题因涉及先天与后天、本性与环境的关系，常具有哲学认识论的意义，康有为他们一牵涉到人类意识智慧的问题，便立即在理论上陷入那个不可救药的“知＝电”的公式中。尽管在实践和现实中他们无时不指出必须学而后才能知，必须“下学而上达”，大力讲求科学等等。

封建主义正统思想是反对人性平等物性平等的理论的。在这种理论看来，世上的等级、差异和不平等正是上天的旨意，正是先

验规约的体现。礼者,理也。"君子"生来就体现着"天理",就是"善","小人"一出世因为"气质"("人欲")像浊水一样,"天理"大半为"人欲"所"蔽",就多半是"恶"。"君子"和"小人"(实际上,在客观阶级意义上,这就是地主和农民、统治阶级和被统治者),他们所得的"理"因为"气禀"(人欲)不一样,因为受"气质"(人欲)所蔽障不一样,从而在实际上的"性"(天理)就并不相近或平等,至于人和禽兽草木(统治者就正是把具有人欲的人民骂作禽兽的)的"性"当然更不会相近似了。在二程那里,就有"天地之间皆有对,……有善则有恶,君子小人之气常停,不可都生君子"《遗书卷十五》的说法。所以,当时的卫道者们痛斥康有为"以平等为相近,以禽兽与人为无别",强调"孟子言犬牛之性与人不同,是人禽之异不因学不学也"(叶德辉:《长兴学记驳议》)。归根结蒂,这个哲学问题的意义仍在于:封建主义思想家需要有一个主宰的"善"——"天理"(礼)作为人"性"的本质的存在,"天理"(善)之于君子小人禽兽草木,在实际上所保有的并不一样,因此,人性物性也就不能真正平等:"苟无是理以宰是气,则人物之生浑然一致,而人之性真同犬牛之性矣。"(朱一新:《答康长孺第五书》)而改良派却认为人性物性既同样是自然本身,并没有所谓"天理"("善")的"性"是不是为人欲气质所蔽障的问题,那末,每个人的"性"当然就是平等相近的。改良派这种思想固然是一种抽象的自然人性论,它不懂得所谓"人性"的社会历史性质,把人性归结为一种生理的体质,认为它与"物性""浑然一致"。但是,在绝对的理论意义上来讲是谬误甚至荒唐的东西,在当时相对的历史意义上可能是进步和必要的。资产阶级自然人性论在反封建的时代里,正是如此,这种在理论上并不正确的思想,在历史上起了反对比它更荒谬的封建主义的人性思想的进步作用。所以,重要的问题还不在这一学说的理论本质的谬误,倒在于康有为不能把这一理论明确地坚持到底,与此相反,康

氏最后却是把它与封建旧理论又相调和起来了。

与以谭嗣同为代表的改良派左翼在人性问题上的激烈态度和对封建伦常的光辉的批判不同，康有为从其基本观点出发，不但没有贯串到底，从而得出攻击旧封建纲常礼教的逻辑论断；反而是愈涉及当前的实际，便愈向后倒退。例如，在早年对学生的讲学及在其著作中（例如《大同书》、《万木草堂口说》、《长兴学记》等书中），康氏还能够较大胆地说出自己真正的观点，还能够说出"告子是而孟子非"，但是在以后其它特别是注经的著作中（如《中庸注》、《孟子微》等书），康氏就采取了与现实社会及封建经典妥协调和的态度。这固然是为了利用封建经典进行理论政治宣传活动而大注经典，从而只得迁就封建经典的原意（如注解《孟子》当然就不能说《孟子》非），同时（包括注经典的本身）也是迁就当时封建社会的环境。康有为对现实迁就调和的主张和态度也浸到了他的人性主张中。例如，康有为在《孟子微》（戊戌变法后作）中用相当大的篇章论证了人性善恶的问题。他列举了中国古代各派说法的异同而得出一个与早年论点不同的折中主义的庸俗结论："告子、荀子、董子与孟子实无丝毫之不合。特辩名有殊而要归则一也。"照康氏这里的说法，则性中本来有善恶两种因素，后天若发挥善则为善，发挥恶则为恶。如同丝的本质早已包括在茧中，善的本质也早已包含在性中，善是人循"性之善端"后天扩充而成的，"茧待缫以涫汤而后能为丝，性待渐于教训而后能为善"。归结起来，也就是董仲舒的老话："性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质则王教不能化，无王教则质朴不能善。"这虽与程朱封建主义正统的性善论仍有所不同，仍强调了后天教化的因素，但它毕竟逐渐脱离了性无先天外在的善恶、善即是自然人性的立场，承认了性中已先有某种道德规范的"善"的本质的存在，这样也就逐渐会承认性中有某种"义理"的本质而将它与自然气质分开来，结果必然重新又回到封

建主义巢臼里，又把“理”“气”分开，“性”“善”分开，认“性”是“理”（“义理之性”）“气”（“气质之性”）两者所组成了。康有为的道路正是这样走的，在《中庸注》中，康氏承认了“义理之性”：“性有质性，有德性，德性者，天生我明德之性，附气质之中而昭灵不昧者也……后世称为义理之性，或言灵魂，或言性识……。”在《孟子微》中：

> 然以气言之，则知觉运动，人与物各不异也；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善而为万物之灵也。告子不知性之为理而以所谓气者当之，此章之误乃其本根。
>
> 魂气之灵则仁，体魄之气则贪。……魂魄常相争，……使魂能制魄则君子，使魄强挟魂则小人。

这与天理人欲论已毫无区别，这几乎完全是其论敌朱一新的论调了。

这种倒退和妥协是其哲学体系的特征。与由唯物主义的自然观走上心物二元的道路息息相联，康有为因为“贵知”“轻物”，“贵心知轻体魄”，分开心知与体魄，所以在这里，他也毕竟会把“义理”与“气质”分开来，“善”与“性”分开来，而认“善”（“义理”）作“魂知”，“性”（“气质”）作“体魄”，从而又贯串了康有为那个心爱的公式——善＝知＝仁＝电，于是便专讲“魂知”“义理”，而把“气质”“体魄”作为赘物轻蔑地抛在道旁了。这当然便回到了封建唯心主义以“心知”和“义理”为本体的老路。

（三）“公羊三世说”的历史观

装在“公羊三世说”陈旧的套子里，康有为强调发展的历史观是他的思想体系的主要脊梁。因为在以后许多地方我们都将谈到，这里只简单提一下。

中国近代哲学的特色是辩证法观念的丰富。康有为也是如此，这完全是当时时代情况和科学情况的特色的反映。新旧交替的社会变动给人们带来了一幅错综复杂五光十色的社会图景，自然科学也带来了一幅同样新奇怪异五光十色的自然图景。生活在猛烈的动荡，事物在迅速的变易和交替，矛盾在急烈的冲突和发展，原来认为永恒不变的尺度标准现在全不适用了，原来认为固定不移的事物现在分崩瓦解向前变化了，……到底是什么原故呢？是怎样的规律在决定制约着呢？这一切像一支万花筒似地在人们眼前闪耀炫动着，骚扰着人们的头脑，迫使着当时先进人们在万花撩乱之中尽量地努力去捕捉它，了解它，来刷新自己的观念，使自己的思想能正确反映这种客观环境。他们在自然科学和社会生活中看到了以前认为是孤立静止的事物，原来是如此的息息相关互相依赖，是如此的变易不居生生不已，看到了以前认为是固定统一的事物，原来本身是充满着如此尖锐的矛盾和对立，这些矛盾和对立又如此地奇异复杂地相互依存着转化着。更重要的，是他们在这样众多繁复的联系、变易和矛盾中，毕竟看出了相信了一根主要的线——这就是自然和社会必然向前发展的观念。于是，这就与主张“天不变，道亦不变”的封建主义的形而上学相对立了。达尔文的进化论等近代自然科学知识和社会生活向前发展（如西方资本主义社会在封建制度前所显出的优越性）的现实，是他们这种观念产生的根源。康有为正是把这种发展观念系统地提出来作为思

想骨下来建筑其整个体系的思想家。虽然建筑这个体系所用的砖瓦材料还完全是封建主义哲学的陈旧材料，建筑这个体系的目的，也标榜着是为供养封建圣人而必需的新式庙堂。但是，在这庙堂的道貌岸然的神像中，我们却终于认出了资产阶级自由主义的俏皮的鬼脸。在康有为庄严肃穆、慎重其事的“春秋微言大义”的“公羊三世说”的“圣人心传”中，是对封建主义的真正微言大义的捣乱式的危险的笑脸，康有为所供奉的，是资产阶级化了的封建圣像。

康有为的思想体系的最大的本钱，就是他的这个用以威吓人们的新牌的“孔子圣道”——“由据乱而升平而太平”（“由君主而君民共主而民主，由专制而立宪而共和”）的公羊三世的“微言大义”。康有为借着这个“微言大义”提出和表述了自己的资产阶级进化论的社会历史观：

> 人道进化，皆有定位，自族制而为部落，而成国家，由国家而成大统；由独人而渐立酋长，由酋长而渐正君臣，由君主而渐至立宪，由立宪而渐为共和；由独人而渐为夫妇，由夫妇而渐定父子，由父子而兼锡尔类，由锡类而渐为大同，于是复为独人。盖自据乱进为升平，升平进为太平，进化有渐，因革有由，验之万国，莫不同风。……孔子之为春秋，张为三世，……盖推进化之理而为之。（《论语注》）

由这个大义，康有为树立起变法维新活动的理论依据，因为社会必须由“据乱”进到“升平”，由“君主”进到“君民共主”，由专制进到“立宪”，而变法改良不就正是为了执行这个“伟大”的历史的使命，执行这个神圣的孔子的遗言么？这样，就在理论上使变法主张在封建主义面前立于正义的不败之地。正因为如此，康有为就敢于举起“孔子改制立教”的大旗，号召摧毁传统的“伪经”“新学”以

实现致太平的"孔子真道"。由这个大义，康有为构造出其理想社会的蓝图，画出了一幅万分美妙的大同太平之世的空想远景……。康有为装在"公羊三世"旧框子里的历史发展观，在其思想体系中就起了这样一种基干的作用。同时，也可以看出，这种历史发展观是与"去苦求乐"的自然人性论密切联系，它的发展首先就是指社会物质生活的发展，"大同之世"首先是一个物质文明高度发达、科学文化突飞猛进的时代。标志着这种不同发展阶段的，就是政治法律制度的差异。康氏在这里，深刻地把"自由""平等"等等看作了是一定历史阶段和物质生活的必然产物。康有为认为，中国与欧美以及非澳等地落后国家之不同，只是因为处在不同的社会阶段上（即"据乱"、"升平"等等），相信它们将必然按照一定的规律和顺序向前发展。[①] 所以，封建主义中国必须也必然走上欧美资本主义的道路。康氏只是肯定和强调了自然和社会向上的必然发展和进步，但推动这种发展和进步的东西即社会发展的根本动力究竟是什么，康是完全不知道的，甚至他根本还未明确提出过这个问题，最多只是极为空洞地认为"圣人""考饮食男女之欲，审喜怒哀乐之性"，因而，"推三世至大平"。这就是说，社会的前进只是受人性生理自然要求所推动——这当然只是一种贫乏抽象的资产阶级自由派的人本主义。[②]

康有为这种历史发展观，同时还是一种典型的改良主义的进

---

① 康有为还猜测式地提到了历史发展的曲折的形态，他认为"大同太平之世"在表面现象上有着原始人们平等自由生活的特征，而与有着严格等级制度的现象的"小康升平之世"在表面上完全相反，"太平与据乱（这里所指的据乱是指原始社会）相近而实远，据乱与升平相反而实近"……等等。

② 孙中山提出了"民生"——人民生活为社会发展的动力，这比康有为在理论上大进了一步，并反映了政治路线的不同。与康有为这种自由主义启蒙思想的人本主义不同，孙中山的人本主义则具有革命民主主义的性质。详本书另文。

化论。这种进化观的特点是对发展中的飞跃、革命、连续性的中断的否认，康有为坚持"循序渐进"："据乱"必须经由"升平"才能到"太平"，"君主专制"必经由"立宪民主"才能到完全的"共和民主"，这就是所谓"三世不能飞跃"的"理论"。康是一贯强调这点的，如说："春秋义分三世，与贤不与子，是太平世；若据乱世则与正不与贤，宣公在据乱世时而行太平世之义，不中乎法，故孔子不取。"（《春秋董氏学》）并且，公羊三世说在康氏手里还是一种狡黠的工具。康氏把"三世"中的每一世又划为"小三世"："每世之中又有三世焉。则据乱亦有乱世之升平太平焉，太平世之始亦有其据乱升平之别。每小三世中又有三世焉。于大三世中又有三世焉。故三世而三重之为九世，九世而为三重之为八十一世，辗转三重可至无量数，以待世运之变而为进化之法。"（《中庸注》）这种进化之法是点滴式的改良。所以，这种发展观一方面宣传了进化，同时也反对了飞跃的进化。在革命飞跃已出现的情况下，这种发展观必然成为革命的阻碍而受到猛烈批判。[①]

正如承认发展但否定飞跃一样，康有为承认矛盾但否定矛盾的斗争。康认为任何事物一开始就无不具有对立的两面，沿袭着中国传统哲学术语（"阴阳"），强调："天下之物无一不具阴阳者"，"以阴阳括天下之物理，未有能出其外者，就一身言之，面背为阴阳，就一木言之，枝干为阴阳，就光言之，明暗为阴阳……"。康氏并指出了矛盾的相互依存的同一性：

① 如康有为《答南北美洲诸华侨论中国可行立宪不可行革命书》："时势之所在，即理之所在，……盖今日由小康而大同，由君主而民主，正当过渡之世，孔子所谓升平之世也。万无一跃超飞之理，凡君主专制、立宪、民主三法，必当一一循序行之。若紊其序则必大乱。"等等。

……元与太极太一，不可得而见也，其可见可论者，必为二矣。……周子谓太极动而生阳，动极而静，静极而生阴，……不知生物之始，一形一滋，阴阳并时而著，所谓天道之常，一阴一阳，凡物必有合也，有合为横，互根为从，周子尚未知之也。(《春秋董氏学》)

但是，这种对立同一的结果是调和。与谭嗣同一样，康有为的辩证观念也常常在许多地方(特别是在认识论上)流入了"大小齐同""久速齐同"的相对主义。(详谭文。)

* * *

康有为的思想体系以及作为这个体系的基础的哲学思想，是一种典型的中国近代早期资产阶级改良主义者的意识形态。它在烦琐陈老的旧形式(如讨论的问题、形式、术语等等)中注入了烦扰和激动着当代人心的新内容(反封建主义、反愚昧落后的近代启蒙思想)。一方面，它是中国古典哲学的继承和终结，另一方面它显示了中国近代哲学将要真正开始。

处在一个空前的变易动荡的年代里，处在一个社会政治斗争十分急剧的舞台中，中国近代资产阶级思想家们根本来不及构造出一些具有比较完备系统的理论体系。迫切等待和迎接着他们的是现实的政治斗争，他们的思想只得跟着瞬息万变的社会局势和随时得来的科学知识而矛盾错杂地弯弯曲曲地向前发展着或倒退着。他们的世界观体系不是一个无矛盾的整体，恰好相反，他们常常在不同时期不同方面陷入甚至在逻辑上都是根本冲突不能自圆其说的地步。当康有为认世界本体——"元"是物质的"精气"时，当他描绘其科学的世界图景时，他正走向唯物主义；但当他又认为"元"不过是"心知"，"以元元为己"时，他便陷进了唯心主义。这正如当谭嗣同认"以太"为世界的根元和本质时，他具有唯物主义的

倾向，而当他把"以太"完全归结为"心力"时，他便作了唯心主义的归宿。总括起来，可以说，他们在自然观、人性论以及社会历史发展等问题上，反映着资产阶级的经济政治要求，他们大致是采取了素朴的自然科学和进化论的思想立场，其中包含了唯物主义的成分和因素；但在认识论、意识论以及如何改造世界等方面，他们几乎大都是唯心主义者，而连结这两者的理论纽带和逻辑关键则是对人类精神智慧问题在科学影响下的非科学的庸俗了解，从而表现出一种泛神论的近代色彩。所以，在这种种矛盾错杂着互相冲突的内容中，不能简单地给他们挂一个唯物主义或唯心主义的招牌了事，而应该深入具体地去分析揭露其中的各种矛盾，实事求事地在全面的论证中，看出他们的主要倾向。不但要看出他们的这种倾向，而且还应该把它与中国近代先进哲学思想的整个发展倾向联系起来考察。从龚自珍、魏源一直到孙中山、鲁迅(前期)，整个中国近代进步哲学思潮，一方面存在着清醒的现实主义和唯物主义成分，而另一方面也一直有着很浓厚的强调心知的唯心主义和神秘论的因素。但是，中国近代先进哲学思想的主要的或基本的总趋势和特点，却是辩证观念的丰富，是对科学和理性的尊重和信任，是对自然和社会的客观规律的努力地寻求和解说，是对以程朱理学为核心的封建主义正统的唯心主义的对抗和斗争，是对黑暗现实要求改变的进步精神和乐观态度……。康有为的思想基本上也是如此。比起谭嗣同，康的"大同"理想和历史进化论比谭是远为深刻博大的，但在哲学的深度上，康则不如谭。但是，康有为的思想毕竟是中国近代哲学史上一个重要的关键环节，是近代中国一个思潮的主要代表，深入研究这一思想体系及其哲学基础对于了解中国近代史有重要的意义。

(原题《论康有为的哲学思想》

载《哲学研究》1957年第1期)

二 “大同”空想

在马克思主义广泛传播以前，中国近代基本上先后出现过三种反帝反封建的思潮。与此相适应，中国近代也基本上出现和经历了三种空想社会主义思想。这就是太平天国的农业社会主义的空想、康有为资产阶级自由派改良主义的“大同”空想和孙中山的小资产阶级资产阶级革命派的“民生主义”的空想。这三种空想社会主义在近代中国的陆续出现和交替，是一种具有深刻社会意义的历史现象。它们在不同性质、不同方面、不同程度上，各自以独特的面貌强烈地反映了中国人民对剥削制度的憎恨和对幸福生活的渴望，反映了中国社会面临的客观时代课题和经济发展的现实趋向。深入研究中国近代的空想社会主义思想，对于了解中国近代历史和思想史有重要的意义，而且也为社会主义的世界历史增添上近代中国民族光辉的一页。

这里不可能详尽研究中国近代所有这三种社会主义空想及其相互的连系和关系，只简略地分析一下康有为的空想社会主义。

（一） 思想根源

康有为的社会主义空想主要表现和保存在他的那本著名的《大同书》里。所以，《大同书》是康有为最重要的著作之一。但是，它同时也是长久被误解和曲解的著作之一。就在近来的一些涉及《大同书》的文章中，也还有这种情况。例如，有人说，《大同书》是“一种空想的农业社会主义思想”（李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，第一部分第一节，载《中国青年》一九五三年十三期第九页）；有人又说它是没有现实社会基础的“游离了的学说”（嵇文甫：

《游离了的学说》,载《新史学通讯》一九五三年六月号第六页);有人认为康有为著书目的是为了"给中国资产阶级指示出路"(范文澜:《中国近代史》,人民出版社版第三二二页);有人却确信著书目的是为了"欺骗和麻醉人民群众,以缓和人民革命高潮"(毛健予:《问题解答》,载《新史学通讯》一九五三年五月号第十九页)。这种种不同看法造成混乱的感觉。实际上,《大同书》的内容和特色是它通过乌托邦的方式没有掩盖地表述了康有为前期反封建的资产阶级进步思想。如果说,在《戊戌奏稿》及其他著作中,康有为是最后总结了整个十九世纪中国改良派现实政治纲领;那末,在《大同书》中,康有为却是最先企图予改良主义以空想的最高目标。这两者有着大的距离和矛盾(正是这种距离和矛盾迷惑了许多人),同时却又是有机的统一。一方面,在"大同"世界的空想中,潜伏着改良思想;另一方面,主要的方面,"大同"空想却又远远超出了改良派的现实要求,阐述了其政治纲领中所不敢触及的思想和主张。康有为在"大同"理想和古老的"公羊三世"学说中,的确"找到了必需的理想、艺术形式和幻想,为的是不让自己看见自己斗争的资产阶级的狭隘内容,为的是要把自己的热情保持在伟大历史悲剧的高度上"(马克思:《路易·波拿巴政变记》)。对"大同"世界美丽远景的热情的幻觉和追求,成了当时改良派中坚分子(以谭嗣同为首的左翼和康有为的嫡系学生)重要的思想基础和实践动力。他们认为自己正是为解救整个世界苦难的伟大乌托邦理想在作光荣的献身。

这种乌托邦产生的主观思想原因就在于:如我在论证康氏哲学思想时所指出的,他们当时面临着一个空前变动、万花缭乱的时代,一切都在迅速地崩毁着、形成着、变异着……,从未曾有的新局面令人炫惑,原来坚固的旧事物开始令人怀疑,不是个别的枝节问题而是复杂严重的根本问题摊在人们面前,要求解决。社会的崩

坏，家国的危亡，逼使着真正爱国的士大夫不得不摆脱长久蒙蔽其头脑而现已失去灵效的“治国平天下”的“圣经贤传”，重新用自己的头脑来独立地深入地思考，来辛苦地向上下古今特别是向西方学习，重新考虑整个世界整个人生问题，来探求真理寻找出路。于是世界上一切大小问题就像崭新的事物一样，都为他们所重新观察着、估量着、思考着、研究着……

> 我们（按指与谭嗣同、夏曾佑）几乎没有一天不见面，见面就谈学问，常常对吵，每天总大吵一两场……。那时候，我们的思想真“浪漫”得可惊，不知从哪里会有恁么多问题，一会发生一个，一会又发生一个。我们要把宇宙间所有的问题都解决，但帮助我们解决的资料却没有，我们便靠主观的冥想，想得的便拿来对吵，吵到意见一致的时候，便自以为已经解决了。由今回想，真是可笑。（梁启超：《亡友夏穗卿先生》）

而康有为也是这样：

> 长夜坐，弥月不睡，恣意游思天上人间极苦极乐，俛读仰思，至十二月，所悟日深……根元气之混仑，推太平之世宙。（《康南海自编年谱》）

显然，这些情况都是真实的，而并不可笑和可怪。它显示了人们的理性开始觉醒。在充满着荒唐呓语被讥为“扬高凿深”、“如同梦寐”的《大同书》、《仁学》，就并不是一种什么悬空的“游离了的学说”，而的确具有其实在的社会现实基础，它们都是当时时代的必然和合理的产物。所以，《大同书》虽然成书极晚，虽然其中还夹杂着某些康氏晚年的思想，但是，其基本观点和中心思想却是产生得

颇早的。康有为本人及其亲密的学生和朋友如陈千秋、梁启超、谭嗣同等人，曾不止一次地说明过这点。实际上，一八八四年，"演大同之义"的《人类公理》，就是《大同书》的初稿。康氏虽然"秘其稿不肯以示人"（张伯桢：《南海康先生传》），却在讲学和交游中向其最亲密的学生和朋友宣传了他的这种乌托邦思想。这种乌托邦思想的雄伟气魄具有着极大的吸引力量，完全打动了他的学生和朋友，使他们心悦诚服地倾倒在这一代天才的面前，而尊之为"一佛出世"（谭嗣同）。通过这个乌托邦思想，康有为的确是全面、直接和比较系统地表述了他的社会政治理想和理论。其中包括了重要的社会发展问题，民主制度问题、国家问题、家庭问题、妇女问题等等。

（二） 民主主义的客观内容

甲 对封建社会的揭露和批判

《大同书》共分十部。这十部是：甲、"入世界观众苦"，乙、"去国界合大地"，丙、"去级界平民族"，丁、"去种界同人类"，戊、"去形界保独立"，己、"去家界为天民"，庚、"去产界公生业"，辛、"去乱界治太平"，壬，"去类界爱众生"，癸、"去苦界至极乐"。其中，在客观意义上最重要而同时也为康氏自己所特别着重的是甲、戊、己、庚、辛等部的思想。以下我们就《大同书》最主要的这些思想作一个最简略的论述。（引文未注出处者均见该书）

"入世界观众苦"被列为《大同书》的第一部，而作为这些自命为"救世主"的英雄们产生伟大抱负的理由和根据。"吾既生乱世，目击苦道，而思有以救之，昧昧我思，其唯行大同太平之道哉。"作者首先多方面考察了"乱世"的种种"苦道"，"观众苦"这一部实际上就成了封建社会中形形色色的矛盾、苦难的反映。《大同书》各方面地详尽列举了"人生之苦"、"天灾之苦"、"人道之苦"种种，其

中最重要的是将封建社会不合理的人生面——贫穷、野蛮、愚昧、落后、人剥削人……作了广泛的揭露，作者指出了专制的压迫，文明的落后，生活的困苦，人民的贫穷……。在这广泛的揭露中，劳动阶级的痛苦也得到了真实反映。例如在“投胎之苦”中，作者指出“寒门穷子，边蛮奴隶，又占男子十分之七八”；作者对广大人民一生下来就被注定受奴役的命运，发出了深深的慨叹和不平，而提出了“同是天子，实为同胞”，为何一出生就有贵贱差别不平等的问题。在“水旱虫灾之苦”中极力描写了农民的深沉痛苦：“农民穷苦，胼胝手足以经营之，而终岁之勤，一粒无获”，“贫农仰天，呼泣呕血”。在“劳苦之苦”，“贱者之苦”中，强调诉说了工农劳动者遭受的残酷剥削。在“压制之苦”，“阶级之苦”中指责了封建统治者压榨人民：“君臣也，夫妇也，乱世人道所号为大经也，此非天之所立，人之所为也。而君之专制其国，鱼肉其臣民，视若虫沙，恣其残暴……政权不许参预，赋税日以繁苛，摧抑民生，凌锄士气……。”“据乱世以强凌弱，以众暴寡，以智欺愚，以富轹贫，无公德，无平心……。”正是在这基础上，作者提出了摆脱苦难境地的呼号，而描画了他的空想社会的美丽。

很清楚，资产阶级的代言人在这里，与在西方一样，又以全民的喉舌出现，企图“以社会的全体群众的资格”，“作为整个社会的代表者而出现”（马克思：《德意志意识形态》）。它大力揭发了封建社会的黑暗和罪恶，大胆反映了广大人民的深重苦难，勇敢指出了旧社会一无是处，提出了争取美好生活的要求。这显然是一种激烈的思想。但是，与此同时，虽然《大同书》作者一方面勇敢地诉说了社会的困穷，人民的灾难，另一方面，作者把旧社会中各种实质根本不同的“苦”——从被剥削者真正的痛苦到剥削者的虚假的“苦”（“帝王之苦”，“富人之苦”等）荒谬杂乱地并排罗列在一起。作者俨然超乎任何阶级之上要来“普渡众生”，宣称大家都苦——

连富者贵者都苦，大家一起和平共处，走向“大同”。所以，一开始，在对待世界“众苦”的现实社会问题上，就表现了《大同书》作者改良主义的思想本质。

乙 “大同”世界的经济基础

在热情攻击旧社会苦难的基础上，作者展开了其美满的大同社会的设计蓝图。这蓝图的理论基础，就是我们在哲学思想中所指出的资产阶级“人欲无恶”的“自然人性论”：“人生之道，去苦求乐而已，无他道矣。”《大同书》抛开一切虚伪的封建道德外衣，打出了这个朴质的人本主义旗帜。《大同书》指出了人类生活去苦求乐的正义和合理，反对了千百年来封建地主阶级禁欲主义的反动理论。“人生而有欲，天之性哉……生人之乐趣，人情所愿欲者何？口之欲美饮食也，居之欲美宫室也，身之欲美衣服也，……用之欲美机器也，知识之欲学问图书也，游观者之欲美园林山泽也，体之欲无疾病也……。”既然“人性”天生如此，从而世界就应该符合和按照这种人的“本性”来建造，就应该“民之欲富而恶贫，则为开其利源厚其生计如农工商矿机器制造之门是也；民之欲乐而恶劳，则休息燕向歌舞游会是也；……民乐则推张与之，民欲自由则与之，而一切束缚压制之具，重税严刑之举，宫室道路之卑污隘塞，凡民所恶者皆去之”（《孟子微》）。作者理想的大同世界的生活基础，正是这种物质文明的高度完善。这时，科学文化被描绘为极端发达，人民生活被描绘为极端美满，人人在物质（衣、食、住、行）上和精神（文化、教育、娱乐）上都是尽美尽善：居室则“珠玑金碧，光采陆离”，行路则“飞屋飞船”，“舟皆电运”，饮食则“以备养生”，“故人愈寿”……总之，“太平世之生人不知抽剥追敲之苦，只有领得工金，为歌舞游玩之乐”。于是，“安乐既极，惟思长生”，“于时人皆为长生之论，神仙之学大盛”，“专养神魂”，人类对欢乐幸福生活的渴望

在这里达到了真正天真而勇敢的描绘。不能如好些论著那样，简单地把这一切斥之为资产阶级的享受腐化，这张杂夹着荒唐幻想织成的美妙图画，客观上，是新兴资产阶级对高度工业化资本主义社会的强烈的向往和美化的颂歌。作者在描画落后民族的苦难时，便立即用西方资本主义发达的物质文明加以对照："其视欧美之民，广厦细旃，膳饮精洁，园囿乐游，香花飞屑，均为人也，何相去之远哉！"正如马克思主义经典作家论断西方资产阶级启蒙学者所指出："不论在西欧和俄国，他们完全真诚地相信世界乐园，真诚地愿意有世界乐园，真诚地没有看出（部分地还不能看出）从农奴制度所产生出来的制度中的各种矛盾。"（列宁：《我们究竟拒绝什么遗产》）"一切以前的社会形式及国家形式，一切传统的观念，都被认为是不合理的东西，而像古老的垃圾一样抛弃了，……曙光第一次出现了，理性的王国到临了；从今以后，迷信与偏见、特权与压迫应当让位于永恒的真理、永恒的正义、从自然界本身所产生的平等，以及不可剥夺的人权。"（恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》）实际上，"这个理性的王国，不是别的，正是资产阶级理想化的王国"（同上）。

康有为这种"世界乐园"的幻想和确信社会必然向前发展的观点，符合当时社会发展的现实要求，客观上反映了广大人民群众对幸福生活的强烈愿望，强调大同世界建筑在物质文明高度发达的基础上，无疑是正确和进步的。这也正是康有为《大同书》比《天朝田亩制度》根本不同的地方。

康有为进一步论证了作为"大同"世界的基本条件。他认为劳动和财产的社会公有制是"大同"世界的基础。《大同书》指出工人劳动者的崇高的社会地位：

夫野蛮之世尚质，太平之世尚文，尚质故重农，足食斯已

矣，尚文故重工，精奇瑰丽惊犹鬼神，日新不穷，则人情所好也。故太平之世，无所尚，所最尚者工而已。太平之世，无所尊高，所尊高者，工之创新器而已。……故野蛮之世，工最贱，最少，待工亦薄，太平之世，工最贵，人之为工者亦最多，待工亦最厚。自出学校后，举国凡士、农、商、邮政、电线、铁路、无非工而已……。至于是时，劳动苦役，假之机器，用及驯兽，而人惟司其机关焉。故一人之用可代古昔百人之劳，因工皆学人，有文学知识者也。……太平之时，一人作工之日力仅三四时，或一二时而已足，自此外，皆游乐读书之时矣……。

由此，"大同"的基础之一，作者指出，是人人皆须作工，不许不劳而获。"禁懒惰"被悬为"大同"世界四大禁（"禁懒惰"、"禁独尊"、"禁堕胎"、"禁竞争"）——四大公共法规之首。"民生有勤，勤则不匮，此大同之公理。"否则"百事隳败，机器生锈，文明尽失，将至退化"，"故不作业不出力之人，公众所恶"（《礼运注》），"其害最大，故当严禁"。作者提出，"大同"世界没有剥削和压迫，没有"一己之私"，也禁止"以私坏公"（《礼运注》）。这时财产的所有权都是"公政府"所有"：凡农工商之业，必归之公"，"举天下之田地皆为公有"，"凡百工大小之制造厂铁道轮船皆归焉，不许有独人之私业"，"不得有私产之商，举全地之商业，皆归公政府商部统之"。生产、分配都是有计划的，"无重复之余货，无腐败之殄天物"。"大同之世，天下为公，无有阶级，一切平等"。

很清楚，这是一种伟大的空想社会主义的思想。这种思想超越了封建地主等剥削阶级的思想体系范围，显示了初期资产阶级思想家敢于寻求真理，敢于作超利害关系的理论探讨的奋发精神。它是伟大的中国人民憎恨剥削和要求摆脱压迫的思想情绪的反映。它具有着丰富的人民性的内容。

但是，这种空想社会主义思想，与西方十九世纪乌托邦又有差别，它带着特定的历史色彩，带着更浓厚的直观、简单、非科学的特征。康有为的“大同”空想产生的年代，是整个世界还未进入垄断资本主义的时代，是中国进步人士对西方资本主义还不够十分熟悉、资本主义社会的黑暗罪恶还未彻底暴露在中国人民面前的时代，所以，《大同书》就不但没能涉及西方批判的空想社会主义所涉及、所暴露的问题，没有企图分析和解决极端复杂的近代资本主义经济方面的各种问题；而且也没能如后来以孙中山为首的资产阶级革命派那样尖锐揭发、批判近代资本主义社会的各种黑暗罪恶、祸害的惨痛现实。（《大同书》中对资本主义社会的批判、不满，大都是康氏戊戌政变以后到欧美而后添补的，不能算作早期思想。《大同书》谈到欧美工人政党的斗争、傅立叶的思想以及主张“公工”（工厂归公有）“公商”等等，也均为后来所添补。前期财产公有的内容主要是“土地公有”。但这一思想——土地公有与康有为当时的现实政纲和整个改良主义的政治路线是有距离和矛盾的。所以，康氏在《大同书》里，并未也不想详细论证这一点。）

总括起来，康有为对“大同”世界的经济面貌和基本原则的悬想、计划和规定，可以借用恩格斯赞美圣西门的话来说：在这里我们看到了天才的眼光远大。他着眼于“大同”社会的经济问题，他认为“大同”世界的美满首先只有建筑在一个物质文明真正高度发达、生产力极为雄伟的物质基础之上才有可能，才能真正使所有人民摆脱穷困获得幸福和欢乐。他预示了整个政治将变为管理生活的经济事务，素朴地提出了一切人都应当劳动的伟大原则。当然，康有为不可能如圣西门那样，深刻地看到近代资本主义社会劳动和资本的根本的阶段对立，看到私有制后面的阶级利益的冲突和斗争。康有为的改良主义的“大同”空想就只好限制在这里了。

丙 “大同”世界的社会结构

“大同”世界一方面是建筑在一个劳动集体的经济基础之上，而另一方面却又建立在一个所谓“绝对自由的个人”的社会基础之上。“大同”世界的社会结构被康氏规划为一个消灭阶级、废除家庭、没有任何天然或人为束缚的绝对独立自主的个人的志愿结合。《大同书》全书的中心环节，康有为民主理论和“大同”空想的最重要的基石，是个人的自由、平等、独立，是个人的权利，个性的解放。康有为认为“欲引农工商之大同则在明男女人权始”。“《大同书》总诸苦之根源，皆因九界”，而“除九界”“至大同”的根本之点全在于“男女平等，各自独立”：

> 故全世界人，欲去家界之累乎，在明男女平等，各有独立之权始矣，此天予人之权也。全世界人，欲去私产之害乎，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也。全世界人，欲去国之争乎，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也。全世界人，欲去种界之争乎，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也。全世界人，欲至大同之世，太平之境乎，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也。

作者把“大同”的空想——甚至“炼魂养神”、“长生之道”的幻想也完全建筑在“天赋人权”这样一个实在的基础上，实在是异常有趣的说法。然而，这岂不更突出地证明了康有为的“大同”空想，正是资产阶级启蒙思想在中国的一种独特的表现方式么？

康有为在其他著述中，通过各种方式，也大力宣传了这种思想，例如：

尧舜与人人平等相同，此乃孟子明人人当自立，人人皆平等，乃太平大同世之极。（《孟子微》）

《谷梁传》述孔子之大义曰，人非天不生，非父不生，非母不生。故谓天之子也可，谓之母之子也可……实则凡人皆天之子也。（《戊戌奏稿·请尊孔教为国教，立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》）

"人人平等"的演绎就是对尊尊卑卑的封建纲常的否定。资产阶级要反封建，就要"无情地斩断那些把人们系缠于其'天然尊长'的复杂封建羁绊"。（马克思、恩格斯：《共产党宣言》）为了个人的解放，《大同书》主张坚决斩除中国旧社会中最厉害的封建束缚之一——宗法家庭制度。"去家界为天民"被康氏认为是致"大同"的最重要的理论。梁启超说《大同书》"全书数十万言……其最要关键在毁灭家族"（《清代学术概论》）。康有为提出了以个人为社会构成单位和基础的资产阶级理论来代替以家族为基础和单位的封建主义。康有为曾指出，"独人"（个人）是人类原始野蛮时代的状态，它经由酋长、君主、立宪而到"大同"时代时，又"复为独人"。为了建立一个以个人为单位的资产阶级社会，必须反对封建家族制度。康有为极力揭发封建社会中"家"的黑暗，指出"家人强合之苦"，"夫天下之至大者，莫如意见矣，强东意见而从西意见，既已相反，即难相从，不从则极逆，从之则极苦"，封建家庭完全违反"意同则合，意异则离"的平等、自由的相处原则。家庭之内，"悍妇制姑而绝粒，恶姑凌妇而丧命"，"童媳弱妇，死于悍姑，孤子幼女，死于继母"，"名为兄弟娣姒，而过于敌国，名为妇姑叔嫂，而怨于路人"，"其礼法愈严者，其困苦愈深"。康氏更认为，宗法家庭阻碍了社会生产力的发展，束缚了劳动力的解放。"有家之私"构成了社会进化的阻碍。"人各私其家，则无从得以私产归公产，无从公养

全世界之人，而多贫穷困苦之人"，"一家之中，分利者众，生利者寡，妇女无论矣，孩童无论矣，即壮岁子弟亦常复仰食于父兄，故家长成为一家之人所累，终岁勤劳而获不足自给，一家之人，亦为家长所累，半生压制，而终不得自由"。就这样，康氏主动彻底废除家庭以解除封建伦常对人们的羁绊。康氏主张人人都为一律平等的世界公民。康并提供了一个大胆的空想方案：它的要点是男女自由同居，儿童公有，一生下来就由公家所办的"养婴院""怀幼院"来抚育，以后再经由"小学院"、"大学院"等等来"公养之"、"公教之"，使每个社会成员都受到优异的高度的文化教育，然后去为社会服务。到老年或不幸残废，则有社会"养老院"、"养病院"等来"公恤之"。康氏认为这样就可以达到中国古代经典所向往着的"老有所长，幼有所恃，鳏寡孤独废疾者皆有所养"的幸福欢乐的"大同"世界。而达到这境地，首先就需要破除封建家庭的束缚，彻底解放个人。封建家庭和宗法制度，本是封建社会落后的自然经济和封建政治统治的坚固支柱，作者要求彻底打破这个支柱，表达了时代精神的深切愿望，而同时康氏所悬想的那个"公养""公教""公恤"的社会福利工作，许多地方含有合理的成分。康氏这种空想在那么落后保守愚昧的封建时代里，不愧是杰出的创见。出现在近一百年前的《大同书》不愧为有卓识远见的天才著作。

与社会结构紧相联系的是妇女问题。妇女问题是人权平等运动中的具体问题之一。康有为全面地把它提出来了。《大同书》中"去形界保独立"一部中的巨大篇章完全呈献给为妇女权利的呼吁。作为封建家庭一大特点的男女不平等，成了《大同书》猛烈抨击的对象。作者对封建社会中的妇女被压榨的悲惨境地，作了详尽透彻的叙述和慷慨激昂的反对。他指出男女不平等完全违反了天赋人权的公理，斥责认为妇女在生理上、才智上不及男子的荒谬说法：

人者，天所生也，有是身体即有其权利，侵权者谓之侵天权，让权者谓之失天职。男与女虽异形，其为天民而共受天权，一也。人之男身，既知天与人权所在，而求与闻国政，亦何抑女子攘其权哉？……以公共平等论，则君与民且当平，况男子之与女子乎？

至于人，则有男女，此固天理之必至，而物形所不可少者也。既得为人，其聪明睿哲同，其性情气质同，其德义嗜欲同，其身首手足同，其耳目口鼻同，……其能游玩作止同，其能执事穷理同。女子未有异于男子也，男子未有异于女子也。……故以公理言之，女子当与男子一切同之，以实效证之，女子当与男子一切同之。此为天理之至公，人道之至平……。今大地之内，古今以来，所以待女子者，则可惊可骇可叹可泣。

作者历数封建妇女被奴役压迫和他们的政治文化等权利的被剥夺，指出封建妇女“婚姻不自由”、“不得自主”，“为囚”、“为刑”（如缠足等）、“为奴”（“随意役使有同奴隶”）、“为私”、“为玩具”，并被迫“不得仕宦”、“不得科举”、“不得预公事”、“不得为学者”等等。作者揭发家庭中的封建统治，“一家之中，妻之于夫，比如一国之中臣之于君，以为纲，以为统。”“上承千万年之旧俗，中得数千年之礼教，下获偏酷之国法”，“始则称烈女不事二夫，……继则加以饿死事小失节事大之义”，于是“触目所见，皆寡妻也，……贫而无依，老而无告，……冬寒而衣被皆无，年丰而半菽不饱”。作者于是厉声疾呼欲为“无量数女子呼弥天之冤”，欲为“女子拯沉溺之苦”，而大唱男女平等之说。妇女解放问题是近代民主运动的重要问题之一。为妇女政治社会权利的斗争，到今日还有巨大的意义。康有为在那个以“三从四德”、“夫为妻纲”为社会规约和统治思想的社

会里，在那个广大妇女被压榨在“最底层”的时代里，能够产生和提出这样的思想主张，鲜明地表示这位启蒙思想家的头脑的清晰和勇敢。恩格斯曾以高度的热情称赞了法国空想社会主义者傅立叶关于解放妇女的思想主张，我们对于自己国家的优秀的启蒙思想家的这种思想主张，也应予以足够的估价。

当然，也应该指出，康有为在反对封建伦常要求解放妇女解放个人的时候，又仍然有着它的改良主义软弱的一面。《大同书》就不能如《仁学》那样比较深刻地指出封建伦常为封建政治服务的关系，也不能深入解释妇女被压榨的真正的社会原因。“原女子被抑之故，全在男子挟强凌弱之势，故女子为奴而不为人”，这样，人本主义抽掉具体的社会内容，就变成一句抽象的空话。在破除封建伦常束缚的方法和途径，康氏坚持和缓的改良办法。他与谭嗣同的激烈口吻不一样，他反对人们去“冲决”封建网罗来求独立平等，却设计着一条“家去矣”而“令人无出家之忍”的自上而下的“恩赐”办法。同时，作者思想中也仍然还保留着相当深厚强烈的封建道德观念和情感，几千年来的中国伦常对思想家留下了不能摆脱的强大影响。康有为对自己家庭就充满着“孝”的观念，所以，他也就又自相矛盾地特别辩护封建亲子关系的“孝”的必要：“孔子道本于仁，仁以孝为本，孝以父子为本。”(《春秋笔削大义微言考》)“人子宜立孝以报其德，吾取中国也，吾从孔子也。”作者一面证明去家基础的平等博爱理论的正确，同时却又证明封建伦常的“爱有差等”的正确：“父之与诸亲及路人，自有厚薄，乃天理之自然，非人为也。故孔子等五服之次，立亲亲仁民爱物之等。”(《孟子微》)作者一面反对“有家之私”，同时却又说：“父子之私，人体所以长成之妙义也，不爱不私，则人类绝，极爱极私，则人类昌。”作者反对封建纲常，却又赞扬宗法制度：“万国有人伦而族制莫如中国之盛，故(中国)人类最繁。”“必若中国之法而后为伦类合群之至也。”康有为充

满许多矛盾的思想，一方面是康氏远大理想和改良方法的矛盾；另一方面又是康氏早年与晚年思想的历史的矛盾。这两方面的矛盾又是密切联系着的。

丁　“大同”世界的政治原则

“大同”世界的政治原则问题显然是一个极重要的问题。“大同”世界又既然已没有家庭，个人都是由公家抚养教育而为公家服务。那末，这个“公”究竟是什么东西呢？它怎样才能具体体现呢？它是不是如康有为在其政治实践中所坚持的那个君主立宪呢？很明显，“大同”世界的“公”——“公政府”的性质、内容在这里当然就极为重要。康有为在“大同”世界的空想中却给我们意外地铺出了一张彻底的民主世界的图画。所以说是“意外”，是因为这种民主思想对于一个为我们所熟悉的十分保守、坚持君主立宪和极有限度的民主的改良主义者来说，已经是出乎我们的预料了。康有为在这里又暴露了他的理想和实践的巨大矛盾。

康有为自称其“在中国实首倡言公理倡言民权者”（《答南北美洲诸华侨论中国只可行立宪不可行革命书》）。康有为早年通过他的学生、朋友、通过他的《孔子改制考》等著作，的确是企图宣扬资产阶级民主思想，例如：

> 尧舜为民主为太平世为人道之至。……孔子拨乱升平托文王以行君主之仁政，尤注意太平托尧舜以行民主之太平。（《孔子改制考》）
>
> 夫天下国家者，为天下国家之人公共同有之器，非一人一家所得私有。当合大众公选贤能以任其职，不得世传其子孙兄弟也，此君臣之公理也。（《礼运注》）

但是，如果说，在康氏这些公开的著作中，民主思想还只能故意穿着往圣先贤的神圣外衣，以羞怯的面貌登场；那末，在其"秘不以示人"的乌托邦的构图中，这种思想就以赤裸的大胆姿态出现了。首先，作者明确指出："大同"世界的"政府"，主要是一种社会的经济文化管理机关，而不是具有强制压迫性质的国家机器：

> 大同无邦国，故无有军法之重律，无君主，则无有犯上作乱之悖事，……无爵位，则无有恃威、怙力、强霸、利夺、钻营、佞谄之事，无私产，则无有田宅、工商、产业之讼，……无税役关津，则无有逃匿欺吞之罪，无名分，则无欺凌、压制、干犯、反攻之事，除此以外，然则尚有何讼，尚有何刑哉？

所以，"大同之世，百司皆有，而无兵刑两官"，没有军队，没有刑罚，没有君主，没有贵族。"公政府"的管理者是由人民公选的"智人"、"仁人"。"太平之世，人人平等，无有臣妾奴隶，无有君主统领，无有教主教皇。""凡人背公政府有谋据地作乱称帝王君长之尊号及欲复世爵者，皆为叛逆最大罪。""公政府只有议员，无行政官，无议长，无统领，更无帝王，大事从多数决之。""公政府行政官即由上下议员公举"，"其职号有差异，但于职事中行之，职事之外皆世界人，皆平等，无爵位之殊"。而"议员皆由人民公举"，"悉为人民"，"议员但为世界人民之代表"，"三年一举或每年一举"。所以，反对个人独裁，反对破坏民主，成为康氏所强调的问题。"禁独尊"，就被列入"大禁"之一，而为作者所再三致意。《大同书》论证"大同"世界幸福生活的重要保障是真正的民主制度。只有基于"人人平等""不限人民权利"原则上的民主社会才可能有真正自由幸福的生活。这一论证具有重要客观实际意义，它反映着新兴资产阶级的政治要求，表现着对当时反动腐朽的封建专制制度的不

满与反对。这种民主思想有很大的进步性。

另一方面，也应该注意到，《大同书》作者在描绘最完美的“民主”的同时，就紧接指出这种“民主”是不能“一蹴即得”的，必须先经过各种有限制的“君主立宪”阶段。正如梁启超早年即严格分“民权”、“民主”之不同，认为须“循序渐进”而“未及其世，不能躐之”（梁启超：《论君政民政相嬗之理》）一样，康有为在《大同书》及其他一切著作中，也一再着重说明“由君主而民主可无一跃飞越之理”，必须“合国渐进，君主渐废”（重点系引者加）。梁启超在《康有为传》中说：“中国倡民权者以先生为首，然其言实施政策，则注重君权，……谓当以君主之法，行民权之意，若夫民主制度，则期期以为不可”等等。完美的“民主”只是遥远的理想，向统治者要求极有限度的“民权”（“君主立宪”）才是现实。

反对“有国之私”，主张“去国界合大地”，也是《大同书》重要论点之一。不能像某些学者那样把这一观点看为世界主义卖国思想。当时西方帝国主义宣扬的主要还是国家沙文主义。资产阶级素来以打着民族国家的招牌而起家。改良派和康有为在其现实的政纲中，也主张抵抗侵略保卫祖国。所以，《大同书》主要是从痛责因国家而产生的无穷战祸出发，而发出必须废除国家的呼声的：

> 然国既立，国义遂生，人人自私其国，而攻夺人之国，不至尽夺人之国而不止也。或以大国吞小，或以强国削弱，或连诸大国而已，然因相持之故，累千百年，其战争之祸以毒生民者，合大地数千年计之，遂不可数，不可议。……呜呼，以自私相争之故，而殃民至此，岂非曰有国之故哉！

所以，“欲救生民之惨祸，其必先自破国界始矣”。从现象上认为国家是侵略工具而予以否定，实际上是反映着当时半殖民地中

国对帝国主义野蛮侵略的抗议，反映着当时资产阶级对帝国主义以战争来夺取中国市场的反对。从这方面来看，这种空想的产生有其一定的合理性。但是，另一方面，虽然康有为主张"大国与小国平等，不以大压小"(《春秋笔削大义微言考》)，认为"今日本之胁割台湾"，"不合于公理"(同上)，却又同时怀着资产阶级种族主义的偏见，受着资产阶级人种学的反动影响，又认为"文明国"灭"野蛮国"是文明的进化，将来也将由"文明国"一统世界来实现大同："其强大之吞并，弱小之灭亡，亦适为大同之先驱耳。"与此适应，《大同书》"去种界同人类"一章中还宣扬了白人是优种黑人是劣种，后者须改种进化的反动种族理论。这样，废除国家，就不是从各国人民民主政体作为基础或前提，而是从现有的各国家政权所谓协议、联合出发。"初设公议政府以为大同之始"，"俄弭兵会即开大同之始基"等。这也正是他以后赞赏"国际联盟"，认它是"大同之行也"(《大同书》题词)的传本。

《大同书》还有"去类界爱众生"等章，但它们不是全书和康氏思想的重要部分，而只是在科学知识缺乏情况下，康氏佛学思想的表现，这里不再详论。

戊　"大同"思想的内在矛盾

在研究康有为的哲学思想的历史观时，已指出，它是一种承认渐进否定飞跃的进化思想。这种历史观是康氏整个社会政治理论的骨髓。康有为的"大同"世界的空想就正是建筑在这样一种改良主义历史观点之上：它一方面是建筑在进化论的上面，因为康有为认为社会是不断地向前发展进化，美好的"大同"世界正是这种进化的必然结果；但是又是建筑在反对革命的进化论的上面，这就是说，"大同"世界是不可能"一蹴即得"的，还需要经过一个漫长的痛苦的渐进的历史过程。"大同"世界的内容、原则，无论是土地公有

也好，政治民主也好，个人自由也好，都是将来的事；现在所应要求的，完全是另外一回事。如果现在就要求实行“大同”世界的原则、主张，康有为认为，就一定会使“天下大乱”。例如，如按“大同”世界所主张，土地就应该公有，政府就应该民选，就应该去掉皇帝……。这一切当然就完全不合改良主义者当时实际的主张、心意和路线。如果按照“大同”世界的原则，广大人民就有权利立即起来为自己争取政治权利，争取幸福生活，这当然与地主资产阶级自由派的利益是不相容的。所以，这也就无怪乎康有为“(《大同书》)书成，既而思大同之治，恐非今日所能骤行，骤行之恐适足以酿乱，故秘其稿不肯以示人”(张伯桢：《南海康先生传》)。“(康有为)自发明一种新理想，自认为至善至美，然不愿其实现，且竭全力以抗之遏之。人类秉性之奇诡，度无以过是者”(梁启超：《清代学术概论》)。很清楚，这并不是什么个人“秉性之奇诡”，而是典型地表现了资产阶级自由派思想的尖锐的矛盾两面性——要求民主自由而又害怕革命。

康有为进化论历史观使他的“大同”空想带上了矛盾的双重色彩。一方面是远大的理想，另一面却是现实精神的严重缺乏。“大同”世界的实现要“待诸百年之后”，而“人人平等”“更无帝王”的理想，竟建筑在“满汉不分，君民同治”的实践之上。康有为一贯借孔子自喻，说“其志虽在大同，同其事只在小康”(《孔子改制考》)。他强调的是“曲折以将之，次第以成之”。梁启超说：

> 先生教学者常言：“思必出位，所以穷天地之变。行必素位，所以应人事之常。”是故其思想恒穷于极大极远，其行事恒践乎极小极近，以是为调和，以是为次第。(梁启超：《康有为传》)

反映在《大同书》里的关于土地问题的观点表明了康有为的“大同”空想与中国近代其他两种社会主义空想的不同。不能说，康有为完全没有谈到土地公有的思想，但是，作为改良派的特点之一，就是无论在理论上或政治纲领上，都从不真正提出或仔细论证这个问题，恰恰相反，他们特别须要遮盖封建地租剥削和农民群众的阶级斗争。表现在其“大同”空想里的也是这样，所以，《大同书》虽然各方面都谈到了，许多部分例如物质文明、人人劳动、个人自由等问题上，都谈得十分仔细、相当漂亮，但恰恰在这一根本性问题上，却谈得十分模糊而简略。这与太平天国的社会主义，与孙中山和革命派的“民主主义”特别着重这一问题，显出了重大区别。这种区别当然不是偶然的现象，而是深刻地反映阶级的本质差异。从而，如前面文章所已指出，在二十世纪初革命运动蓬勃兴起的时候，由于害怕革命，康有为及其门徒学生们攻击着自己原先也理想过的东西：反对革命派的“平均地权”、“土地公有”，“利用此以博一般下等社会之同情，冀赌徒、光棍、大盗、小偷……之悉为我用”（梁启超：《开明专制论》）。反对民主政治，“民权重而暴民大兴?”（康有为：《中国以何方救危论》），“民选长吏，……适为生民涂炭”（康有为：《拟中华民国宪法草案发凡》），“以少数之才民富民为治，能免于多数之暴民为乱，……如必从多数以为治也……，则奈之何其不流为暴民之乱政也”（《中国以何方救危论》）。反对自由平等，“平等自由之四字空文，又今吾国新学所终日大呼者也，……吾国秦汉时已……久得此平等自由二千年”（康有为：《法国大革命记》）。反对妇女解放：“若今女学未成，人格未具，而妄引妇女独立之例，以纵其背夫纵欲淫乱之情”（《大同书》，显然是晚年添补的）。……就这样，一位幻想过彻底的个人独立、人权自由的勇敢的思想家发展变化而成了甚至反对短丧、反对婚姻自主、哀伤着“尽弃规矩法度教化而举国大乱”（《物质救国论》）的卫道士了。

康有为的“大同”空想,虽然在其主张与封建阶级“和平共处”和“极端敌视群众运动”等方面,与列宁批判的帝俄时代的自由主义者的政治空想即所谓政治上的乌托邦有某些表面相似之处(参看列宁《两种乌托邦》一文);但是,康有为的“大同”空想却并不是一种“败坏群众民主意识”的“新剥削者……私欲的掩饰品”。它并不具有这种政治乌托邦的含义。恰恰相反,康有为不肯公开宣布的“大同”空想,在中国近代空想社会主义史上占据着重要的进步地位,它比朴素的太平天国的农业社会主义空想已向前大大跨进了一步,它根据社会必然向前发展的历史进化理论,提出了一个以高度物质文明为经济基础,以人人劳动和财产公有为基本原则,以政治民主个人平等自由为社会结构的“大同”世界。这很好地表达了中国先进人士和中国人民对幸福生活的渴望,对科学发达的希望,对封建专制的憎恨,对人权民主的要求,在这个社会主义主观空想形式里充满了民主主义的客观内容。正如列宁论孙中山时所指出,近代中国的社会主义者只是在主观上的社会主义者,他们反对一般的压迫和剥削,但是在客观上,提上日程来的只是反对“剥削的一个特定的历史上独特的形式,即封建制度”(列宁:《论中国的民主主义和民粹主义》)。这种空想的社会主义反剥削反压迫的思想,实际上正是对当前封建剥削封建压迫的强烈抗议。“大同”空想是比较彻底的反封建呼声,而并非对资本主义的批判;它实际上不是导向社会主义,而是导向资本主义;《大同书》是近代启蒙思想家渴望中国走向光明未来的欢乐颂。

(原载《文史哲》1955年第2期,
原题为《论康有为的〈大同书〉》)

〔附〕《大同书》的评价问题与写作年代

——简答汤志钧先生

汤志钧先生的《关于康有为的大同书》一文(《文史哲》一九五七年第一期)对拙作《论康有为的大同书》的批评,其核心涉及有关《大同书》评价的根本问题。这就是:康有为的《大同书》基本上是进步的还是反动的问题。分歧在于:汤先生认为该书的思想基本上是反动的,是康氏晚年"麻痹群众""反对革命","主张保皇复辟的理论基础"(均汤先生原文)。我不能同意这种看法,而认为《大同书》的主要内容基本上是康为为早期主张资产阶级民主、自由的进步思想。下面就汤先生的论断简单提几点意见。

第一点,我认为汤先生的研究和论断方法是很不妥当的。汤先生不是从研究《大同书》本身内容的分析出发,而从其写作年代的纯粹考证来立论:《大同书》"成书"在一九〇一——一九〇二年康氏变法失败流亡海外的时候,而这时正是革命兴起康氏反动的时候,康"既感载湉之私恩,又害怕人民群众运动,又想建立理想的境界,于是撰写了《大同书》"(汤原文),因此,《大同书》就是反动的。文中不但没有任何对《大同书》的基本思想、内容的分析批判,而且甚至对拙作关于该书内容的分析也未提出什么具体的反对意见。不去具体地研究作品本身的思想内容及其与当时社会历史情况的真正的内部联系,而仅凭考证作品的写作年代来想当然地判定其价值和作用。老实说,立论在这种基础上,是相当危险的。

第二点,我认为汤先生的考证也是靠不住的,站不住脚的。

首先,汤先生认为《大同书》"成书"在一九〇一——一九〇二年,因此该书就仅只代表康有为这个时期的思想。但事实并不如此。因为今天所看到的《大同书》虽然大部分的确是写在一九〇一——一九〇二年间(按《大同书》中还有更晚时期的增添,并且也一

直未曾定稿“成书”），但该书的基本内容和思想，正像与《大同书》同时写成的康氏另一重要著作——《春秋笔削大义微言考》一样，都是成熟得较早的，基本上属于康氏前期思想的范围。也正如《春秋笔削大义微言考》一书在前期便曾有过一个稿本而当时被失散一样（参考徐致靖为该书所作的序文），《大同书》早期也有一个名叫《人类公理》的草稿本，这个草稿中的思想基本上就是《大同书》的内容。关于这一点，可资引证的材料很多，如康有为《自编年谱》中说：

“是岁（一八八七年）编人类公理，游思诸天之故，……推孔子据乱、升平、太平之理以论地球，……创地球公议院，合公士以谈合国之公理，……以为合地球之计”，“其日所覃思大率类是，不可胜数也。”而在一八八四年年谱中即有：

> ……奉天合地，以合国合种合教一统地球，又推一统之后，人类语言文字饮食衣服宫室之变制，男女平等之法，人民通同公之法，务致诸生于极乐世界。及五百年后如何，千年后如何，世界如何，人魂人体迁变如何，月与诸星交通如何，诸星、诸天、气质、物类、人民、政教、礼乐、文章、宫室、饮食如何，……奥远窅冥，不可思议，想入非无，不得而穷也。（按《自编年谱》写于一八九八年变法刚刚失败后，比汤先生认定的《大同书》写作年代还早，应是可靠的材料。）[①]

梁启超、张伯桢的两篇康有为传，也都有与此类似的记载，并都强调指出了这点——康氏早年曾有社会发展、世界大同等等理

---

① 按《大同书》头二部刊布时，康亲笔题词也说：“吾年二十七，当光绪甲申（一八八四年），法兵震羊城……感国难，哀民生，著《大同书》。”

想。在梁启超的康传中，还特地相当具体地介绍了这理想的基本内容：如"理想之国家"——公政府；"理想之家族"——废家庭，公育公养；"理想之社会"——公产业、"土地为公"等等。康氏《自编年谱》中提到的问题，而特别是梁启超康传所谈到的这些思想，与我们今天所见的《大同书》中的基本思想和内容是完全一致的。所以，可以知道，康有为在相当早的时候，便在当时社会局势和自然科学知识的刺激下，空想了许多有关社会发展、文化进步……种种问题，从而主观构造了一幅对未来美好世界的空想，而这，就是他在年谱中所宣称的"乃手定大同之制——名曰人类公理，以为吾既闻道，既定大同，可以死矣"。显然，这里的所谓"大同"，就正如《大同书》一样，并不如汤先生所认为的那样是指所谓"君主立宪"，而正是指那千百年后的人类远景的"公理"。康有为所以自傲傲人的远不是他发现和"手定"了"君主立宪"的道理，而正是他那"合国合地球"的世界大同的远大怀抱。

康有为这一套"大同"空想与他的现实政纲有相当的距离和矛盾，所以他一直"秘不以示人"，很少在其公开著作中谈到。但是，他的一些亲密学生特别是梁启超都在许多地方谈过或透露过，这方面的旁证也可以找到很多。例如，梁作的《谭嗣同传》中说："(谭)既而闻南海先生所发明易春秋之义，穷大同太平之条理，体乾元统天之精意，则大服。"康有为《六哀诗》吊谭嗣同也说："闻吾谈春秋，三世志太平，其道终于仁，乃服孔教精。"而在谭著的《仁学》中也就有这么一大段与《大同书》是完全吻合的思想：

> 地球之治也，以有天下而无国也。……人人能自由，是必为无国之民。无国则畛域化，战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出，……君主废则贵贱平，公理明则贫富均，千里万里，一家一人，……殆仿佛礼运大同之象焉。

在这里，还在许多别的地方（如《长兴学记》《桂学答问》《清代学术概论》等书中）都可以证明：康有为在《大同书》里所写下的基本思想（这些思想在拙作上文中已作了分析，本文不再赘述）正是他前期的进步思想。

奇怪的是：汤先生为什么会看不见这些触目可见的材料了呢？例如为汤先生所引证的梁启超的那段话，其全文本是："先生演礼运大同之义，……立为教说，……二十年前略授口说于门弟子，辛丑壬寅间避地印度，乃著为成书，启超屡劝付印，先生以为今方为国竞之世，未许也。"但汤先生却抛前去后，独独取了中间"辛丑……成书"一句，证明《大同书》的内容是代表一九〇一——一九〇二年康氏反对革命的思想。这种对材料的引用方法，主观随意性不也太大了么？实际上这材料已说得很明白：《大同书》中所演的"大同之义"，正是其"二十年前""口授"于"门弟子"的思想。这样，《大同书》的基本内容不正是代表其早期思想的吗？

汤先生没有看见这一切。只片面地抓住《大同书》里所说的"三世"与《礼运注》中所说的"三世"不同而大做文章。（其实这一点钱穆也早指出过。）而殊不知康有为的"三世说"本是一种狡黠的工具，其说法是十分灵活的，康有为把三世中的每一世又划为小三世，有"据乱之据乱"、"升平"、"太平"，有"升平之据乱"、"升平"、"太平"，……等等，而中国则还只是"小康升平"；但出国以后，看到西方也非尽美尽善，于是又认西方才达"升平"，而以后甚至认为西方也还未至"升平"[①]。所以，"三世说"是确有某些变异的。但这

---

① "今观孔子三世之道，至今未能尽其升平之世，况太平世大同世乎？今欧洲新理，多皆国争之具，其去孔子大道远矣……，吾昔者视欧美过高，以为可渐至大同，由今按之，则升平尚未至也。"（《意大利游记》）

种变异却并不十分重要。因为从早年到后来，康有为基本上是一直坚持必先实现"君主立宪"才能实现"民主共和"，当然更不能越过"君主立宪"立即实现废国合种的"大同太平"。至于实现"君主立宪"到底是"升平"还是"太平"(据我看来，康氏从来没有如汤先生所认为的那样：认为"立宪"就是实现了"大同太平"，就是人类公理的极致)，当时的中国是"据乱"还是"升平"(据我看来，康氏认为当时中国是进入了所谓"升平之据乱"阶段)，"君主立宪"到底是"据乱世之太平"，还是"太平世之据乱"(据我看来，"立宪"在康氏那里基本上被视作"升平世之升平"或"升平世之太平")，这些都是无关实质的次要问题。如果有人硬要在这上面做文章，钻牛角尖，研究这些"升平"、"太平"，那就恐怕是上了康有为的大当了。

所以，总括起来说，与汤先生认为《大同书》写在一九〇一——一九〇二因而代表一种反对革命的反动思想的论断不同，我认为《大同书》虽然写在一九〇一——一九〇二年，虽然"成书极晚，……但是其基本观点和中心思想却是产生得颇早的"(《论康有为的大同书》)。

第三点，除了上面这个问题，其次一个问题就是汤先生认为《大同书》之作是为了"麻痹群众"反对革命，而我则坚决不能同意。我觉得这一说法首先就有两个不可克服的困难。首先，《大同书》里所描绘叙述的是一个远远超出"君主立宪"范围的比较彻底急进的民主主义的乌托邦(如废君主、平贵贱、废家庭解放妇女等等，见拙作上文)，康有为并且还是带着一种肯定和赞美的态度来提出这种思想来的。所以，连汤先生也只得承认这是一个"远大的理想"。那么，这样的一个理想的提出，究竟会对革命有何不利呢？康有为究竟是怎样利用这个理想去反对革命的呢？康有为的"大同太平"的美好世界里是没有君主的，这不正投合了当时革命派的民主共和的主张，那末，为什么它反而会成为"保皇复辟的理论基础"呢？

为什么它反而是以“改良的幌子来压制革命呢”？……很清楚，所有这些，汤先生都丝毫没有，实际上也不能加以说明。其次，汤先生硬说《大同书》是“以高远的理想——大同来麻痹群众”，既然如此，为什么康有为死也不肯公开他的这一著作呢？为什么康有为后来写了那么多的反对革命主张保皇的论著，而在这些论著中竟完全不提他的“大同”理想——如毁弃家庭、解放妇女、个人的自由独立等等呢？为了“麻痹群众”，他正应该这样做呀！……显然，汤先生的论点在事实面前又只得显出是一种无根据的武断了。

在我们看来，这种情况倒是完全可以理解的。正因为康氏的“大同”是一种比较急进和彻底的资产阶级民主自由的进步理想，是与他现实的政治实践纲领有一定距离的理想，所以，他才不愿意公布和宣传它，他才不肯公开其自认为是“至善至美”的《大同书》。因为这种远大理想的提出和传播，有利的就不会是自己的“君主立宪”的路线，而正是主张“民主共和”的人们，因为《大同书》指出：民主是比君主立宪更为美妙的阶段。所以，张伯桢《南海康先生传》说得好：“(大同书)书成，既而思大同之治，恐非今日所能骤行，骤行之恐适以酿乱，故秘其稿不肯以示人。”这一点(康氏为了怕它有利于革命，怕人民立即“骤行”民主共和的“大同”之治才不公开《大同书》)当时本是十分清楚的，但却想不到几十年后的研究者们倒看不见了，倒反过来说康有为写《大同书》是为了对抗革命了。事情变得真有点不可思议。

我们暂且放下这点，进一步看看汤先生究竟是根据什么来说康有为写《大同书》是为了麻痹群众、对抗革命呢？细看一下，原来根据就是这么一条：康有为写《大同书》的时候，正是革命派和改良派“逐步明确地划清了改良与革命的界线”的时候(？)，“这时，全国规模的资产阶级革命政党——同盟会的阶级基础、组织基础、思想基础、干部条件已逐渐具备”的时候(？)，正是康坚决反对革命派的

时候(?),所以,这时写的《大同书》就当然是反动的。然而,在这里,我觉得对汤先生这一论点几乎每句都可加个问号。汤先生在文中一开场就责备我"对大同书的时代背景……未能作进一步的窥测",而现在我倒对汤先生这一"进一步的窥测"感到十分失望了。

因为,在这里显然汤先生是完全弄错了历史事实和时间。因为,革命派与改良派明确划清界线的时间并不是一九〇一——一九〇二年,而是一九〇三——一九〇五年;同盟会的各种思想、组织、干部条件的"逐渐具备"也不是一九〇一——一九〇二年,而是一九〇三——一九〇五年;康梁改良派与革命派正式决裂水火不容从而完全堕入反动阵营,也不是一九〇一——一九〇二年,而是一九〇三——一九〇五年。在一九〇一——一九〇二年,还只是改良主义维新运动刚刚失败,革命思想刚刚开始有较大规模的传播,下层知识分子刚刚开始大规模地走向革命路途的时候,改良与革命之分,不但还不壁垒鲜明形成对抗,而且在有些地方还保持了一种友好的联系。不胜枚举的史实都可证明这一点。君不见,梁启超这时不是在往来于革命改良之间受了革命派影响高唱破坏暗杀吗?当然,这时两派已有了分歧和斗争①,但远远不是汤先生所想象的那种情况。汤先生所论断的情况,都是一九〇三年开始的事:梁启超赴美回东京大唱"开明专制",与此同时,孙中山和革命派陆续发表了文章,开始真正与改良派"明确划清了界线"。汤先生没去具体地研究历史事实,只想当然地以为变法一失败,革命派便立即成熟,便立即与改良派划清了界线,康梁便立即堕入"反动"……,而没看出,这其中是经过了一个好几年的过程的。革命派是

① 在一九〇一年,就有革命派攻击梁启超和改良派的文章,如《国民报汇编》,但这究竟在当时还不是主要的必然的现象,所以当时也并没引起大的思想论战。

经过一八九五，一九〇〇，一九〇三到一九〇五年才真正成熟的，康梁也是经过一八九八，一九〇〇，一九〇三到一九〇五年而彻底保守的。(其中，一九〇三年便是现在为大家所忽视而实际是一个很重要的关键的年头。)汤先生显然是为证实自己的论点而太性急了：结果把历史上推了两三年而将事实歪曲了。

所以，根据我们的看法，正因为这时两派的斗争还未激化，康有为还未彻底反动，他才可能写出像《大同书》、《春秋笔削大义微言考》这样比较进步的作品来，才会在这些著作中保存了其前期主张民主、自由的进步精神。否则是比较困难的[①]，而在《大同书》里几处反对妇女解放人格独立的地方，就正是其更晚的时候增补的。这些少数增补与这书的基本精神和主要内容是矛盾的。这样，与汤先生认为全书是反动的观点相反，我们觉得如果对其写作年代的历史情况加以具体考虑，则我们的基本论点——《大同书》内容基本上是进步的——就仍然可以成立。

最后一点，是汤先生在文中谈到《大同书》思想来源的问题。但汤先生谈的实际上是整个康有为思想的渊源问题。这问题已越出本文所讨论的范围，不拟多谈了，请参看拙作《论康有为的哲学思想》。这里简略指出两点：第一，我觉得汤先生所指出的三个来源是平列而无内在联系的，并且片面地强调经今文学这方面而完全忽视了(以至根本未提)当时自然科学知识的部分，其实作为思想来源，后者在实质上远比前者为重要。此外，陆王、佛学以及中国民主思想的传统(如黄黎州)也完全被汤先生略掉了，因此显得很片面。第二，汤先生硬说康有为的社会进步思想和《大同书》里的三世进化观是看了严译的《天演论》(即一八九六年)以后才有

① 康这个时期写的好几本书与后一二年写的许多书(如《物质救国论》等等)就有很大的出入。

的。我认为这完全是穿凿之谈。汤先生并未举出什么有力的证据，而相反的证据——如梁启超便屡屡说康氏“著此书时，固一无依旁，一无剿袭，在三十年前而其理想与今世所谓世界主义社会主义者多合符契”，倒是很多的。这里也就不列举了。

看来，我们与汤先生的分歧是很清楚了，从研究方法到具体考证，从康氏思想到历史背景，对《大同书》的估计都有相当大的出入。上面只是最简单地就几个主要问题说明一下自己的看法。

〔附记〕刚才又读到林克光先生的《论大同书》（见三联版《中国近代思想家研究论文》）一文，文中提及拙作《论康有为的大同书》，说该文“提出了许多有益的意见”，“有一定贡献”云云，实为过奖，愧不敢当。林文所有基本论点与我的看法大体一致，却责备我说：“忽视了当时中国和西方之间所处的历史特点，忽视了上述各种外部条件的变化及其对中国社会和康氏思想的影响，因而看不到《大同书》揭露批判欧美资本主义制度的可能性和必然性，竟然认为《大同书》‘没能涉及西方批判的空想社会主义所涉及所暴露的问题，没能揭露近代资本主义社会各种罪恶黑暗和不合理’（按这是林文引我的话）。”这是我所不能同意的。我仍坚持上面为林文所引用的论点而不能够同于林先生的看法：认为《大同书》批判了欧美资本主义制度。因为据我看来，《大同书》主要思想是资产阶级启蒙主义者世界乐园的空想，其特点是反对封建主义，而美化资本主义。康有为与孙中山所处的时代历史条件以及个人经历是很不同的，康氏前期在国内还不可能“认识和揭露近代资本主义各种黑暗罪恶”，林先生所说的“资本主义已经过时了，各种各样的社会主义思想早已风起云涌地席卷着欧美的政治思潮，这就是当时摆在康有为及其他先进思想家面前的铁的事实”，应该说，这就完全不是事实。不但十九世纪七八

十年代还不是资本主义完全“过时”的时代，而且这时所谓“风起云涌”的社会主义思潮就更非当时康有为们所能知道。林先生这种想当然的历史背景的叙述完全是悬空的。从而，林先生的结论：康有为因此而怀疑，而批判资本主义，因而才去“追求”“幻想”他的“大同世界”，就更远离真实了。康有为在八十年代是还根本没有也不可能深刻地认识或揭露批判西方资本主义的。恰恰相反，他是理想化它，幻想它，他的“大同”世界是建筑在对封建主义的批判上而不是建筑在对资本主义的批判上。而等到后期出国以后见到资本主义的腐朽而不满的时候，他又已基本上倒退到封建主义的立场，是用更落后的观点来进行这种“批判”的了。这就主要表现为康、梁以及以后许多先进人物欧游以后大喊西方物质文明破产，要恢复中国精神文明等等的真正复古主义的呐喊。而《大同书》全书里，除了少数地方指出了欧美社会和制度的缺点弊病（如妇女仍不平等、贫富悬殊、工人反抗等）以外，实在也并没有什么深入的着重的“揭露”和“批判”，像西方近代空想社会主义者以及像孙中山和革命派那样。而即使这些个别揭发也并非康早年所能有，而只是晚年为了加强证明其“大同”空想的正确，增添上去的。所以，这些对资本主义不满或批判的部分，无论在康氏早期思想或整个十九世纪改良派的时代思潮中，是并不

具有客观历史的必然性质的①（所以不应把它夸大）。所以，这一部分远不能构成《大同书》和康的思想的主要内容和根本实质。当然，这又并不是说，康有为以及谭嗣同等在早期根本不可能有任何一点对资本主义社会的怀疑、不满或"批判"，但这无论如何却远不是这一派思想家的特点，而是比他们稍迟的革命派思想家的特点。这里主要的是，不要作任何的夸大或缩小。如汤先生那样不见舆薪，固然不对；而如林先生这样强调康对资本主义的"批判"，把芝麻夸作西瓜似也有些过分。所以，总括起来，据我看，如果可以说，汤志钧先生是过低地估计了《大同书》的批判封建主义的因素；那末，林克光先生却是过高地估计了《大同书》的批判资本主义的因素了。而两者的共同点就似都在于主观主义地去对待问题，而没具体地从历史背景和思想实质来分析。

因不拟再著文详证，谨将对林文的意见附记于此。

（原载《文史哲》1957年第9期）

① 还可以用谭嗣同的思想来印证康有为的早期思想。如《仁学》中："有矿焉，建学兴机器以开之，……有田焉，建学兴机器以耕之，……有工焉，建学兴机器以代之，……大富则设大厂，中富附焉，或别为分厂，富而能设机器厂，穷民赖以养，物产赖以盈，钱币赖以流通，……遂至充溢溥遍而收博施济众之功。……日愈益省，货愈益饶，民愈益富，……其为功于民何如哉！……各遂其生，各均其利，杼轴繁而悬鹑之衣绝，工作盛而仰屋之叹消，……"

在西方资本主义已渐入老境，社会主义思潮已"风起云涌"的时候，远隔重洋的中国的初兴资产阶级却仍多么天真地高唱着机器生产、自由贸易的颂歌啊！他们这时根本还没梦想到去"批判"那求之不可得的天堂哩。

三 “托古改制”思想

（一） 时代背景

“人们自己创造自己的历史，但他们这种创造工作并不是随心所欲，并不是在由他们自己选定的情况下进行的，……一切死亡先辈的传统，好像噩梦一般，笼罩着活人的头脑。恰好在人们仿佛是一味从事于改造自己和周围事物，并创造前所未闻的事物时，恰好在这样的革命危机时代，他们怯懦地运用魔法，求助于过去的亡灵，借用它们的名字、战斗口号和服装，以便穿着这种古代的神圣服装，说着这种借用的语言，来演出世界历史的新场面。”（马克思：《路易·波拿巴政变记》）康有为穿着中国封建圣人的古老服装，借用着孔子改制的魔杖，在公羊今文学的神秘帷幕的掩盖下，在中国近代思想史上扮演了新的一幕。

康有为是今文经学派的大师。虽然今文经学本身的学术内容以及清代公羊今文学派的发展，均不在本文范围之内。但是，“正如任何新的学说一样，首先得从在它之前已经积累的思想资料出发。”（恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》）康有为所依据和标榜的“托古改制”思想也正是有其“积累的思想资料”的渊源的。远在十八世纪封建学术鼎盛的反动时期，公羊今文学即兴起。其倡始者庄存与已着眼于“微言大义”，刘逢禄则已攻“左传”、斥刘歆。然而，所有这一切在当时主要只是纯粹学术研究。倡导今文学在当时不但没有危害清朝政治统治的“危险”；恰好相反，它们还常常因为维护封建专制统治秩序而得到清朝统治者的奖赏。例如刘逢禄的公羊学就讲些什么“一切既受命于天，故宜畏天命，需应天顺人……”（《春秋公羊经传何氏释例》）之类，服务于满清统治，毫无革命意味。所以章太炎说，“……刘逢禄辈，世仕满洲，有拥戴

虏酋之志，而张大公羊，以陈符命"（《中华民国解》）。真正使今文学带有改革的社会政治倾向的，开始于十九世纪四十年代前后的龚自珍、魏源。关于龚、魏，前面文章中已经谈到，这里不重复，总之，可以看出，十九世纪以来清朝统治的动摇，反映在文化领域内，也就使"纯正"的封建学术中出现了异端色彩。先进人士敏感着"日之将夕，悲风骤至，人思灯烛，惨惨目光"（龚自珍：《尊隐》）的社会危机的迫近，而又在"避席畏闻文字狱"的专制淫威的胁迫下，就只能逐步通过学术活动来抒发着对封建统治的不满和评议。于是，一贯在宗教式的隐晦解说中而具有强烈的政治意义的公羊今文学，便在这时自然地走上了"讥切时政"的发展道路。在晦涩古旧的公羊学外衣下，龚自珍、魏源对当时社会政治、经济、文化、风习各方面提出了尖锐的批判和积极的要求，其中已潜伏着重要的社会改革思想的萌芽。后代的有心人终于在其中找到了精神的粮食和宝贵的启示，成为使自己更向前进的重要的"思想资料"：

> 龚自珍……好今文……往往引公羊义讥切时政，诋排专制，……今文学派之开拓，实自龚氏。……今文学之健者，必推龚、魏，……故后之治今文学者，喜以经术作政论，则龚、魏之遗风也。（梁启超：《清代学术概论》）

龚自珍、魏源不但一般地是改良派思想的先驱，而且还特别是康有为"托古改制"思想的向导。甚至连封建主义顽固派也看到了这点。曾廉在反对康有为变法主张的同时，痛切地慨叹"卖饼公羊是祸胎"（《𪊲庵集》）；叶德辉也一再斥责"'毛传'之伪，自魏默深发之……魏默深晚年病风魔以死，其亦兴戎之报"（《翼教丛编。輶轩今语评》），"龚自珍学术诡僻"（《与段伯猷茂才书》），并认为康有为的今文学只是"定庵之重儓"。事实上，康有为也的确承继和利用

了公羊今文学的这种传统和倾向，灌输给它以新的内容，直接配合着变法维新的政治斗争，使这一陈旧的兵刀发挥了它最大限度的战斗作用。而晚清今文学运动到这时，也就最后达到了它的成熟的顶峰，从而，也就宣告了光荣的结束。[①]

然而，这仅仅只是康氏"托古改制"的"思想资料"的渊源方面。另一方面，也是更重要的方面，是康氏这一思想的现实物质基础。"……传统观念中所发生的变化，是由造成这一变化的人们的阶级关系即经济关系来决定的。"（恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》）了解了现实关系的变化，才真正了解这一传统的学术思想领域内的变化。

时代的车轮已把我们带得这么远，以致使我们今日来了解这一问题不能不感到有些困难。例如，如果今日再把梁启超比之为"思想界之一大飓风"的晚清今文学的重要典籍、康有为的著名代表作《新学伪经考》摆在面前，我们倒会要对梁氏的这种比拟感到奇怪了。难道在这本似乎丝毫也没涉及政治的纯学术著作中，难道在这些一点也引不起我们兴趣的琐细考证中，能具有强烈的政治意义，能在当时引起那么大的政治风波吗？为什么当时许多人会欢迎激动，而官方和正统学者却切齿痛心地要数次明令毁版禁止来反对它呢？

要回答这一问题，就非得要去熟悉和了解与我们相隔已六十年之久的社会环境、时代氛围特别是当时士大夫们的社会思想面貌不可。当时中国基本上还是一个封建社会，从封建官场和封建土地关系中解放出来与它们日益疏远的各种资产阶级、小资产阶级平民知识分子，还未大量出现，当时体现着资本主义要求的主要

---

① 之后，像廖季平的几次"变法"以及皮锡瑞、钱玄同等人的今文学主张，就只有纯学术的内容和意义，即使在学术领域内，作用和影响也很小，不属于思想史的范围了。

还是一些旧式的封建士大夫知识分子。他们无论在政治上或思想文化上，长期受着封建主义正统思想的支配。压在他们头上的，是一整套以孔子为偶像、以圣经贤传为中心的正统的封建专制主义的思想体系。“……一般说来传统在思想体系的所有领域内都是一种巨大的保守力量。”（恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》）具有久远历史、非常完备顽强的封建理论体系就正是当时士大夫知识分子思想上一副极其厉害的枷锁和镣铐。它残酷地窒息和压制着一切进步人士和进步思想的产生和出现。“不惟关其口，使不敢昌言；乃并锢其心，使不敢涉想。”（谭嗣同：《仁学》）旧的一套已不能应付新局面，家国的危亡、时代的苦难，驱使着人们寻求思想上的新方向，向西方资本主义社会的政治文化中去寻求真理。但是封建主义的思想枷锁却又顽强地阻挠他们这样做。耸立着的封建主义的经典威吓着：不允许“离经叛道”，“非圣无法”。近代人们在这枷锁的束缚下苦恼着困惑着，迫切要求精神上的解放。“束缚人类的锁链是由两根绳索做成的，假使别一根不断，这一根是不会松掉的”（狄德罗），要松掉现实封建统治的绳索，就先得斩断那根束缚人们心灵的思想的威权。在这种情况下，“一切革命的社会的政治的理论必定成了神学的异端。为使现存社会关系受攻击起见，就不得不剥夺其神圣的光轮。”（恩格斯：《德国农民战争》）同时，“群众的感情是仅仅由宗教食物来养活的；所以，为了引起暴风骤雨般的运动，就必须使这些群众的自身利益穿上宗教的外衣。”（恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》）对于当时中国封建士大夫的群众来说，这种作为无所不包的宗教或神学，不就正是那个神圣的“孔子之道”么？于是，在现实社会力量的推动下，时代的宠儿便应运而生了。康有为举起了“托古改制”的大旗，与其攻击封建专制制度的“现存关系”的变法思想相呼应和配合，直接冲击着封建经典，勇敢地“剥夺其神圣的光轮”，正面提出了变法主张的

理论根据。于是，康有为及其著作就这样无可避免地一下子成了当时政治上和学术上的中心事件。康有为终于依靠了《新学伪经考》和《孔子改制考》这两部大著作，取得了维新运动的思想领袖地位，受到了那时候比较先进的士大夫知识分子的拥护。

所以，一方面，有着崭新的社会政治意义的思想理论斗争所以必须穿上古老的服装，是因为“一切死亡先辈的传统，好像噩梦一般，笼罩着活人的头脑”，因此，“革命的社会政治理论必定成了神学的异端”；另一方面，传统的古旧东西所以能发生变化而具有了新的内容和意义，归根结蒂，则完全“是由造成这一变化的人们的阶级关系即经济关系来决定的”。

（二） 现实内容

甲 否定封建经典

那末，因为反映了时代要求而使康有为当时“倾动士林”的这些今文学重要典籍，例如最有名的《新学伪经考》、《孔子改制考》的内容究竟是些什么呢？

让我们先看《新学伪经考》。梁启超对它已作了比较准确的概括说明：

> “伪经”者，谓“周礼”、“逸礼”、“左传”及“诗”之“毛传”，凡西汉末刘歆所力争立博士者。“新学”者，谓新莽之学；时清、儒诵法许郑者，自号曰“汉学”，有为以为此新代之学，非汉代之学，故更其名焉。《新学伪经考》之要点：一、西汉经学，并无所谓古文者，凡古文皆刘歆伪作；二、秦焚书，并未厄及六经，汉十四博士所传，皆孔门足本，并无残缺；三、孔子时所用字，即秦汉间篆书，即以“文”论，亦绝无今古之目；四、刘歆欲弥缝其作伪之迹，故校中秘书时，于一切古书多所羼乱；五、刘歆所

以作伪经之故，因欲佐莽篡汉，先谋湮乱孔子之微言大义。(《清代学术概论》)

简单说来，《新学伪经考》的内容主要是通过历史考证的学术方法，断定《左传》等古文经典是“伪经”，它们只是“记事之书”而非“明义之书”，所以它们湮灭了孔子作经以“托古改制”的原意：“乱改制之经，于是大义微言湮矣”(《中庸注》序)，“自伪‘左’灭‘公羊’而‘春秋’亡，孔子之道遂亡矣。”(《春秋董氏学》)

如所公认，虽然康氏这书有着精辟准确的论断，但是其中武断、强辩之处也是不少的。“往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌”(梁启超)。然而，使我们今日感到兴趣和需要在这里论证的，已远不是这些“早已僵化了的废物”(范文澜)的今古文学经典本身的内容、价值以及其长期争论、聚论纷纭的真伪问题，也远不是康有为《新学伪经考》的学术论证是否严格合理及其优缺点的问题；重要的是，康氏这种学术活动和论证在当时的思想理论斗争中的性质、意义和它的社会政治内容。所以，与其说是《新学伪经考》等书本身的学术内容和价值，远不如说是它的实际社会政治内容和作用，更是今日所必需注意和研究的要点。我们所要了解的，正是康有为如何通过这种学术活动来为其政治斗争、为其先进的社会政治理想服务。这一点，实际上却也正是康氏本人所着重的，在其著作的首页，康氏自己就开宗明义式地宣告了其著书的巨大的目的和意图：

吾为伪经考，凡十四篇，叙其目而系之词曰：始作伪乱圣制者，自刘歆；布行伪经篡孔统者，成于郑玄。阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千万亿衿缨之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行，违者以非圣无

法论，亦无一人敢违者，亦无一人敢疑者，……圣制埋瘗，沦于霁雾，天地反常，日月变色。以孔子天命大圣，岁载四百，地犹中夏，蒙难遘闵，乃至此极，岂不异哉！……不量绵薄，摧廓伪说，犁庭扫穴，魑魅奔逸，雺散阴豁，日炼星呀，冀以起亡经、翼圣制，其于孔子之道庶几御侮云尔。（《新学伪经考》）

在专制淫威的威胁下，康氏不可能在书中太多地直接触及攻"伪经"的真正的政治含义。但在作者其他当时未正式刊布的著作中，却更爽朗地一再强调指出了这点。

刘歆以周平王代文王，于是伪"左"行而天下不知师说……一部"春秋"之义但识尊人王而已，则是屠伯武夫幸以武力定天下，如秦始隋炀之流暴民抑压，亦宜尊守之乎？其悖圣害道甚矣。

君尊臣卑之说既大行于历朝，民贼得隐操其术以愚制吾民，……刘歆创造伪经……而大义乖，……微言绝，……于是三世之说不诵于人间，太平之种永绝于中国，公理不明，仁术不昌，文明不进，昧昧二千年瞀焉惟笃守据乱世之法以治天下。（《春秋笔削大义微言考》）

但尽管《新学伪经考》一句也未直接涉及当前的政治制度问题，尽管康有为还拚命打着"起亡经、翼圣制"的堂皇招牌，反动派仍然在其中嗅出了它的严重政治意义：

以"周礼"为刘歆伪撰，……朱子已驳之，……康有为……新学伪经之证，其本旨只欲黜君权伸民力以快其恣睢之志，……其言之谬妄，则固自知之也，于是借一用"周礼"之王莽，

附王莽之刘歆以痛诋之。(叶德辉:《輶轩今语评》)

不是很明白么?掩盖在所谓今古文学之争的封建学术外衣下的,是一场为客观历史任务所规定的尖锐的政治思想斗争。资本主义自由派新兴势力要在经济上和政治上对封建主义进行某种民主改良的斗争,就必须同时在思想理论上也对封建主义必进行某种改良或斗争。奉行二千余年"无一人敢违""无一人敢疑"的神圣不可侵犯的封建经典,忽然一朝在康有为手里被彻底宣告为一堆伪造的废纸,就决不是康氏个人主观的"恣睢",而正是客观历史发展不可避免的要求。封建主义统治的物质基础实际上的衰败和动摇,反映为其思想体系理论上的动摇;而这种思想理论上的动摇又反过来大大促进其基础的危机。它暗中提示给人们的不正是:如果这些为统治者奉之为封建专制制度的理论根据的神圣典籍实际上并不算什么根据,并且还恰恰相反,它们只不过是某个刁滑的野心家伪造的恶劣的赝货;那末,这一专制制度统治本身的存在不也就完全失去足够的理由和根据了么?"谬误在天国的申辩一经驳倒,它在人间的存在就暴露了出来。"(马克思:《黑格尔法哲学批判导言》)"因此,反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。"(同上)这样,天国的批判在人间引起了那么大的震惊和波动,不就正是必然的和合理的么?亲身经历过这一事变的梁启超有一段话说得很好:

夫辨十数篇之伪书,则何关轻重;殊不知此伪书者,千余年来,举国学子人人习之,七八岁便都上口,心目中恒视为神圣不可侵犯,历代帝王,经筵日讲,临轩发策,咸所依据尊尚,毅然悍然词而辟之,非天下之大勇固不能矣。自汉武帝表章六艺罢黜百家以来,国人之对于六经,只许征引,只许解释,不

许批评研究。韩愈所谓"曾经圣人手，议论安敢到"。若对于经文之一字一句稍涉拟议，便自觉陷于非圣无法，蹙然不自安于其良心，非特畏法网惮清议而已。凡事物之含有宗教性者，例不许作为学问上研究之问题，一作为问题，其神圣之地位固已动摇矣。今不惟成为问题而已；而研究之结果，乃知畴昔所共奉为神圣者，其中一部分实粪土也，则人心之受刺激起惊愕而生变化，宜何如者。……以旧学家眼光观之，直可指为人心世道之忧。(《清代学术概论》)

这也就无怪乎叶德辉们当时那么痛恨康有为的今文学理论了。

应该说明，梁启超这段话本是用以形容阎若璩的《尚书古文疏证》一书的，但那并不恰当。因为在十七八世纪阎若璩的年代里，无论在理论上或事实上，阎著都没有也不可能发生这种巨大的政治作用。思想上的解放只是在一定的社会经济政治要求的客观物质基础下，也就是说，只是在中国近代新兴资产阶级自由派已兴起向封建专制政权要求民主改良的康有为的时代里，才能真正喷发出来。这也就说明了，为什么从十八世纪以来疑伪经攻古文经学的著作并不算少，只有康有为的著作才引起这么大的风波的原故。同时，这也就说明了，康有为的著作之所以比其同时代的著名今文学大师如皮锡瑞、廖季平等人的影响远为巨大，主要也就是因为康氏已完全自觉地将自己这种学术研究活动与其现实的变法主张和政治斗争紧密地结合起来，从而使其学术论断含有十分直接、鲜明、尖锐的政治性质和政治意义的原故。

乙　宣传历史进化和人权民主

那末，为康氏这么着重的"微言大义""孔子之道"的神圣旨意、

为康氏这样标榜要恢复的“亡经”“圣制”的神圣事业，究竟又是些什么呢？康氏在被其门徒誉为“火山大喷火”的著名的《孔子改制考》一书以及其他早期著作如《春秋董氏学》等书中回答了这问题。如果说，《新学伪经考》的主要内容和目的是为了“证明”刘歆伪造经典，从而湮灭了孔子的“微言大义”；那末，《孔子改制考》等书就正是要正面来说明和阐发这种“大义”。《新学伪经考》如果是“破”，则《孔子改制考》等书是“立”。康有为紧紧把握了这点，继一八九一年《新学伪经考》之后，一八九七年又刊布了《孔子改制考》。

> 有为第二部著述，曰《孔子改制考》。……有为……定《春秋》为孔子改制创作之书，……又不惟《春秋》而已，凡六经皆孔子所作；昔人言孔子删述者，误也。孔子盖自立一宗旨，而凭之以进退古人，去取古籍。孔子改制，恒托于古：尧舜者，孔子所托也，其人有无不可知，即有，亦至寻常，经典中尧舜之盛德大业，皆孔子理想上所构成也。……（梁启超：《清代学术概论》）

这就是康氏的“孔子改制”的学说。康氏在其著作中，遵循和尽量发挥了今文学“绌周王鲁”等等论点，从各方面来论证孔子的“托古改制”：

> 六经中之尧舜文王，皆孔子民主君主之所寄托，……不必其为尧舜文王之事实也。（《孔子改制考》）

作为康氏“托古改制”说的最重要的核心的，是公羊三世历史进化论的学说。正是从公羊三世的历史进化论的观点出发，康有为全面论证了人权民主等资产阶级社会政治思想。康氏强说“孔

子专主人物进化之义”，认为“三世进化”就是孔子“托古改制”的中心和宗旨。康有为把孔子装扮为一个资产阶级历史进化论和资产阶级民权平等思想的倡导者，多方附会穿凿，把公羊三世的封建学说作为张本，认为这就是“孔子口授”的“微言大义”之所在：

《春秋》始于文王，终于尧舜，盖拨乱之治为文王，太平之治为尧舜，孔子之圣意改制之大义，《公羊》所传，微言之第一义也。(《孔子改制考》)三世为孔子非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世托据乱，所闻世托升平，所见世托太平。据乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教，小康也；太平者，大同之世，……文教全备也。……此为《春秋》第一大义。(《春秋董氏学》)

康有为的确是“利用孔子来进行政治斗争”（范文澜：《中国近代史的分期问题》），“他把孔子描绘成维新运动的祖师，面貌与古文经学派的孔子截然不同。就是说，古文经学派的孔子是述而不作的保守主义者，而康有为的孔子是托古改制的维新主义者。”（同上）康氏在所谓“孔子圣意改制”的符咒下，保护着自己的改制主张，证明自己的政治思想和变法主张的“合乎古训”；在所谓“《公羊》所传微言第一义”的解说中，康氏就大力宣传着新鲜的资产阶级历史进化论和民权平等思想，证明改良派所要求的君主立宪的历史发展的必然性和合理性。例如，康有为就这样解说了《春秋》经文“隐公”“元年春王正月”：

王者，往也；天下所归往谓之王。……乃可改元立号，以统天下。……盖文王为君主之圣，尧舜为民主之圣。……孔子以人世宜由草昧而日进于文明，故孔子日以进化为义，

以文明为主。……（《春秋笔削大义微言考》）

康有为又这样解说了“桓公”“宋人以齐人卫人蔡人陈人伐郑”的《春秋》经文：

民者，君之本也；使人以其死，非正也。此专发民贵之义，而恶轻用民命。国之所立，以为民也；国事不能无人理之，乃立君焉。故民为本而君为末，此孔子第一大义，一部《春秋》皆从此发。（同上）

在“襄公”“十有四年春王正月季孙宿叔老会晋士匄齐人宋人卫人郑公孙……于向”条下：

此明大夫专政，以见时会之变。近者各国行立宪法，以大夫专政，而反为升平之美政者，以立宪之大夫出自公举，得选贤与能之义，非世袭而命之君者也。据乱世同为世爵，则贬大夫而从君，既在升平，则舍世袭君而从公举，各有其义也。（同上）

在“隐公”“冬十月伯姬归于纪”条及僖公“夏六月季姬及鄫子遇于防使鄫子来朝”条下：

……当中古乱世，女弱，当有男子为依，而夫妇之道又不明，故孔子重之，著义为“归”。……此为据乱之法，若太平世则人人自立，两两相交，如国际然，则不得谓之“归”也。

升平太平世，女学渐昌，女权渐出，人人自立，不复待

人，则各自亲订姻好。(同上)

等等，等等。

康有为故意撇开了春秋公羊学中许多对当时斗争无用的部分(如灾异迷信、书法义例等)，尽量利用着公羊学解说“微言大义”素来的灵活性和神秘性，偷偷地暗中变换了其原本的封建思想的内容，从历史进化到婚姻自主，从立宪民主到个人自由，喜剧式地全面输进了资产阶级的社会政治思想和变法维新的主张，来为其改良派现实政治活动服务。这样，康有为的公羊今文学就具有了与众不同的鲜明的先进的政治意义：“以改制言《春秋》，以三世言《春秋》者，自南海始也。改制之义立，则以为春秋者，绌君威而申人权，夷贵族而尚平等，……南海以其所怀抱，思以易天下，而知国人之思想束缚既久，不可以猝易，则以其所尊信之人为鹄，就其所能解者而导之，此南海说经之微意也。”(梁启超：《论中国学术变迁之大势》)正如西方中世纪唯名论者“强迫神学来宣传唯物论”(马克思、恩格斯：《神圣家族》)一样，企图从中国中世纪挣扎出来的康有为却强迫传统圣人来宣传资产阶级改良主义。①

然而，这种在圣经贤传掩盖下的羞怯怯的资产阶级改良主义的民权平等思想，也为反动派所识破：“作者隐持民主之说，煽惑人心而犹必托于孔孟”(叶德辉：《读西学书法书后》)，“明似推崇孔教，实则自申其改制之义”(文悌：《严参康有为折》)。反动派对康

---

① 就在《孟子微》等著作中，也仍有“法律各有权限，不得避贵也，……孟子发平世义，故明法司可执天子，而天子不能禁也”“平世法则犯罪皆同，美国总统有罪亦可告法司而拘之”“天生君与民，皆人也，其道平等……”等等，足见民权平等确是康所谓“微言大义”的实际内容，这一点不应低估。

有为的“托古改制”思想进行了狂暴的攻击：

> 康有为之徒，煽惑人心，欲立民主，欲改时制，乃托于无凭无据之公羊家言，以遂其附和党会之私智。（《辅轩今语评》）伪六籍，灭圣经也；托改制，乱成宪也；倡平等，堕纲常也；伸民权，无君上也；孔子纪年，欲人不知有本朝也；……（《翼教丛编序》）

从这里，可以看到当时社会思想的斗争情况和康氏“改制”思想的社会意义。这意义在于：康有为“托古改制”思想的资产阶级民主主义的内容严重地从内部破坏了封建正统思想体系。这场掩盖在学术活动中的思想斗争就还是现实政治斗争的反映。

（三） 政治意义

康有为的“托古改制”思想还不仅是为其资产阶级改良主义社会政治思想寻找神圣论据；而且同时还更是为其实际政治、组织活动寻找理论依靠。康氏所特别着重论证的“布衣改制”说的真实内容和意义就在于此。

在变法维新运动已提上进行实践活动的十九世纪九十年代里，这种理论具有现实的价值。康有为在其《孔子改制考》等著作中曾不惮烦地向其本阶级封建士大夫知识分子们宣传、论证着“布衣改制”的论点。康氏指出孔子本是“民间”一“布衣”，“有其德而无其位”，但却能“托古改制”，以“绌周王鲁”，“借鲁以行天下法度”来“为后王立法”。在《孔子改制考》一书中，康氏专辟一章《诸子并立创教改制考》，强调指出与孔子同时，还有许多“布衣”——先秦诸子也都在“改制立教”。“不惟孔子而已，周秦诸子罔不改制，罔不托古。”这一切无非是要指出孔子与诸子本都是无爵位权势的

“布衣”，因“生当乱世”都想“拨乱反正”，就各出主张各创学说来“改制立教”；“孔子之教”因为“造端于男女饮食”，“近乎人情”，故独在诸子中得人拥护，“人人归往”，因此而成“素王”。“布衣改制”是并不希罕奇怪的，历史上只要关心民瘼国事的志士仁人都可以“改制立法”，“凡大地教主无不改制立法也”（《孔子改制考》），“盖周衰礼废，诸子皆有改作之心，犹黄黎州之有《明夷待访录》，顾亭林之有《日知录》，事至平常，不足震讶”（《长兴学记》）。其门徒在宣传康氏这种理论时，也口直心快地说出了：

> 黄黎州有《明夷待访录》，黄氏之改制也；王船山有《黄书》有《噩梦》，王氏之改制也；冯林一有《校邠庐抗议》，冯氏之改制也。凡士大夫之读书有心得者，每觉当时之制度有未善处，而思有以变通之，此最寻常事，孔子之作《春秋》，亦犹是耳。（梁启超：《读春秋界说》）

这真一扫弥漫着的乌烟瘴气和标榜着的堂皇招牌，把真正的秘密揭示出来了：既然作为圣人的孔子以及历史上这些著名的贤良、学者都可以“觉当时之制度有未善处而思有以变通之”而“改制立教”；那末，康有为今日又有什么不可以这样做呢？既然作为圣人的孔子自己以布衣而改制，那不正是给后人以一个最好的值得仿效的榜样吗？因此，康有为的著书立说、宣传民主、组织群众（士大夫）、要求改革政治制度种种活动也不过是“此最寻常事，孔子之作《春秋》亦犹是耳”。康有为在这些“布衣改制”等等古代的“僵化的废物”中，找到了支持其现实政治活动的适用的“根据”。

但是，即使如何高举孔圣人的正统招牌，这种“改制”理论实际上是在鼓励着人们对封建专制制度的背叛。这当然激起了正统派狂热的仇视。在封建专制主义的正统派看来，无论如何，民间的

“草茅”“布衣”是绝对没有权利来自出主张倡导改制的。“忧时之君子未有不知法之宜变者，惟是朝廷不言而草茅言之，未免近于乱政”（叶德辉：《与俞恪士观察书》，见《翼教丛编》）。他们认为，作为封建圣人的孔子决不会“改制”，“孔子……志在尊王，……其非改定制度人人可知矣”（叶德辉：《读西学书法书后》），孔子“假鲁而托王，背周而改制，恐不如是之僭妄”（叶德辉：《正界篇》）。对康有为等改良派所标榜推崇的黄黎州、王船山以及近代的龚、魏、冯桂芬，反动派则力加攻击：

> 若夫黄黎州《明夷待访录》一书，其《原君篇》隐诋君权太重，实开今日邪说之先声，……（叶德辉：《輶轩今语评》）冯林一《校邠庐抗议》，……去圣经不知几万里。（叶德辉：《正界篇》）

先进者在陈旧的古书堆中尽量去寻找、利用古代的优秀思想，去研究、承继和发展中国古代优秀的民主思想的传统，反动派则对此表示了疯狂的仇恨，进行了恶毒的攻击。对待古代经典、著作的解释和态度上的这种尖锐对立和斗争，仍然是党派性的政治斗争的“学术”表现。

从上面便可以看出，“托古改制”“创教立法”对于康有为改良派政治活动之所以必要，远不仅是因为它可以作一种消极的保护色，而更重要的，是还因为康氏特别需要它作一面旗帜来积极地招引、争取、团结和组织变法运动的同情者和群众——封建士大夫们。康氏所以不但要抬出孔子，而且还要“恒欲侪孔子于基督”，“尊之为教主”（梁启超：《清代学术概论》），就正是企图借用着这个长久支配着封建士子们的圣人名号，通过某些带着宗教意味的形式，如奉孔子为教主、用“孔子纪年”等等，来使孔教变为宗教，使大

家在这准宗教式的信仰和激情中来紧密团结和共同行动。康氏尽量标榜"保圣教"以反抗"西教"(基督教)为名来博取士大夫们的同情和信任,要他们在"保教"的神圣口号下团结起来形成政党性的组织力量。这样,康氏便找到了一种使其"托古改制"的学术理论变为群众(士大夫)性的行动纲领的途径和方法。康氏在公羊经学中尽量利用着孔子改制论与孔子为素王的怪异理论,来作为自己进行政治性组织活动("立教")的护命符。实际上,康氏所呼喊着的"立教""保教"的"孔教"的内容究竟是什么呢?

> 先生之言宗教也,主信仰自由,不专崇一家,排斥外道,常持三圣一体诸教平等之论。然以为生于中国,当先救中国,欲救中国,不可不因中国人之历史习惯而利导之。又以为中国人公德缺乏,团体散涣,将不可以立于大地,欲从而统一之,非择一举国人(按:其实以上所说的"举国人",实际上主要只是当时的中国士大夫罢了)所同戴而诚服者,则不足以结合其感情,而光大其本性,于是乎以孔教复原为第一著手。先生者,孔教之马丁路德也。……先生以为……求孔子之道,不可不于"易"与"春秋"。……先生之治"春秋"也,首发明改制之义,……先生乃著《孔子改制考》以大畅斯旨,此为孔教复原之第一段。次则论三世之义,……先生乃著"春秋三世义"、"大同学说"等书,以发明孔子之真意,此为孔教复原之第二段。……(梁启超:《康南海传》)

很明白,康氏的"孔教",实际上是提倡"改制进化""三世大同"与封建圣人正相背道而驰的资产阶级化的"孔教",是符合于新兴地主资产阶级经济政治利益的改革了的新宗教。但是,"既然上帝的王国已经共和化了,那末地上的王国难道还能仍旧处在君王、主

教和诸侯的统治之下么?"(恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》)发现孔子的神圣教义中也已经有着资产阶级民权平等主张的时候,世上王国的封建专制制度又能够长久永存而不需要变法改良么?康氏所要的这种资产阶级化的"孔教"当然激起了封建反动派的狂怒。他们对于为康氏称为"合群之道"的"以孔子纪年","闻之则舌挢汗下色变",认为"自改正朔,必有异志""最可骇者,不以大清纪年,而以孔子纪年"(梁启超与康有为书残稿中引语,见《觉迷要录》)。对于康有为,"立教"正是企图予孔教以资产阶级改革,以团结组织士大夫知识分子;在反动派看来,"盖康有为尝主泰西民权平等之说,……必率天下而为无父无君之行"(曾廉:《应诏上封事》)。他们认为,"平等之说,蔑弃人伦,……而顾以立教,真悖谬之尤者"(宾凤阳等:《上王益吾院长书》,见《翼教丛编》))。对于康有为,拯救中国必须"以群为体,以变为用",所以到处设立学会或聚徒讲学进行组织活动;在反动派看来,这却正是"开会聚党,鼓其邪说"(曾廉:《应诏上封事》)。清朝入关后即曾多次严禁士大夫们结社集会,他们认为,"天下之大患曰群,……为异学所簧鼓,群之害成于学"(王先谦:《群论》,见《虚受堂文集》),"讲学最为通儒所诟病,……一人倡之,百人和之,……梁启超在湘主讲学堂,本其师说煽惑愚民"(叶德辉:《长兴学记驳议》,见《翼教丛编》)。叶德辉再三"揭露"康有为是"假素王之名号,行张角之秘谋"(同上),"故借保护圣教为名以合外教"(《与皮鹿门书》),"其意本欲废孔教以行其佛耶合体之康教"(《正界篇》),"其门徒……恒称其师为孔墨合为一人"(《与戴宣翘书》),"人之攻康梁者大都攻其民权平等改制耳,鄙人以为康梁之谬尤其合种通教诸说,……苟非博观彼教新旧之书,几不知康梁用心之所在。敬天孝亲爱人之理,中西所同,独忠君为孔教特主之义,而西教不及知也"(《与俞恪士书》),"大抵地球之世,君主兴则孔教昌,民主兴则耶教盛"(同上)……。

可见，尽管康有为硬打着孔教招牌，真正的孔教信徒却并不买账，指出康是用耶稣、墨、佛来冒充、混合和代替孔教。而其核心正是一个尖锐的政治问题——“忠君”，对待君主专制制度的根本态度问题。正统派对于康有为等这种以立教保教为幌子的带有严重政治意义的组织活动，是痛恨和害怕的。他们迫使以“保教”为名的“强学会”解散，尽量以挑拨离间威胁诽谤各种手段破坏湖南的“南学会”，如梁启超后来所慨叹：“盖学术之争，延为政争矣！”（《清代学术概论》）实际上，掩盖在这种种烦琐隐秘的“改制立教”的“学术之争”帷幕后的，本就具有强烈的政治内容和政治性质，它必然引导人们走到明朗公开的思想斗争和实际政治斗争中去。以“改制立教”为形式，以民权平等为内容，新旧两派对这种所谓学术问题的争执，是戊戌变法前夕社会思想激烈斗争的历史面貌及其独特的“学术”表现。

（四） 阶级特色

康有为的“托古改制”思想在当时是有很大的思想上和政治上的进步意义的。但正如这一阶级的“变法维新”的现实政纲具备着极大的改良主义的局限性一样，这种“托古改制”思想及其与传统古文经学对孔子魔杖的争夺战也不能不具有同样的极大的阶级局限性。

当然，假借着封建圣人的魔杖来进行斗争，是一种历史的必然，不能把这也归咎于康有为个人的怯懦。但是，这样一种斗争方式也仍然反映和透露了其阶级的特征。太平天国革命的农民扔弃了孔圣人而拥护着其平等无私的上帝；资产阶级革命民主派也撇开了孔子，在《民报》第一期刊出了素为儒家斥责为无父无君的墨子画像，尊之为“世界第一平等博爱主义大家”。以无产阶级为领导的“五四”文化运动则恰恰以“打倒孔家店”为战斗口号击溃了这

一封建主义的思想体系。这种与康有为的不同，实质上正深刻地反映着阶级的不同，革命农民和资产阶级革命民主派不需要依赖孔圣人，无产阶级领导的民主革命正需要彻底摧毁以这一圣人为偶像和标志的封建主义的上层建筑。只有康有为，只有与地主统治阶级关系特别深切的改良派才会如此钟情于这一封建圣人。正如他们只希望在不要根本改变封建制度的情况下来推行某种民主改革以便可以发展资本主义一样；他们也只希望在同样的前提下来进行某种资产阶级文化思想改革。正如他们在政治上企望的远不是华盛顿、罗伯斯庇尔而只是彼得大帝、明治天皇一样；他们在改革传统文化、宗教上所期待的，当然也远不是激进异端的闵彩尔，而是："吾甚祝孔教之有路德也"(《谭嗣同：《仁学》)。与太平天国革命领袖抬出"天父"来团结、组织广大农民群众正相映对，资产阶级改良派的代表却只能抬出孔子来团结其本阶级的封建士大夫。两个天上偶像的差异，深刻地表示着两个地下阶级的差异。天上的孔子的地位和权力的保留，实际上是意味着地上的孔子(封建主义)的地位和权力的不可全部毁弃。

正如瞿秋白同志所指出："从维新改良的保皇主义到革命光复的排满主义，……士大夫的气质总是很浓厚的。……在这种根本倾向下，当时的思想界多多少少都早已埋伏着复古主义的反动的种子，要恢复什么固有文化。"(瞿秋白：《鲁迅杂感选集序》)这种旧式封建士大夫的阶级气质和特征，在自由主义改良派的代表们康有为这一派人身上是最为典型和最为浓厚了。这种阶级气质决定了这一派人前期进步思想严重的软弱性、局限性，以及其中已必然"埋伏"了使其后来倒退堕落的复古主义的反动因素。康有为这种神圣衣装下的"托古改制"理论就典型地浸透了这种特点。在前期，康氏在"托古改制"古旧形式里宣传着的资产阶级民主改革思想，因为需要迁就形式，需要用各种穿凿附会的方法来遵循"古训"

而大大地阻碍着进步内容的广阔开拓，同时也使其许多进步论断披上了一层反理性主义的封建宗教性质的黑纱。“其师好引纬书，以神秘性说孔子”，“有为心目中之孔子，又带有神秘性矣。”（梁启超：《清代学术概论》）至于后期，康有为的所谓“尊孔”“立教”则已完全转化成一种反对革命的思想了。康氏后期强调“保教”“尊孔”，是为了维护现存社会秩序和伦常道德。与早年正相映对，康氏晚年在孔教招牌下，极力强调民权平等之不可行，辩护“君臣”“忠孝”之必要，反对个人自由，反对婚姻自由……。康有为说：“中国人数千年以来，受圣经之训，承宋学之俗，以仁让为贵，以孝悌为尚，以忠敬为美，……则谓中国胜于欧美人可也。”（《物质救国论》）如果说，在康氏早年心目中的孔子是一个主张资产阶级民权平等的孔子；那末，康氏晚年心目中的孔子则已基本回到反对民权平等、肯定三纲五常的真正封建主义的孔子了。如果说，在前期康氏“托古改制”思想中是旧形式里包含着资产阶级的新内容；那末，在晚年却相反，在康氏所利用的新形式（如最新的自然科学的发明）中也大多是陈旧货色了。如前所指出，对于以康有为为代表的改良派，在前期，天上孔子地位的保留即已意味着地下封建王国基础的不可真正毁弃；那末，当后来青年群众所掀起的革命风暴真正要动摇这一地上孔子——封建制度的时候，康有为当然就只得拚命护卫着其天上的孔子而不肯放手了。

康有为“托古改制”思想中最重要的骨髓和核心——历史进化论的公羊三世说也没有逃脱这种命运。这一点，我们在说明康氏哲学思想时，已看得很清楚。在早年，康氏通过“三世说”宣传了历史的进化，与此同时，康氏也就宣传了“循序渐进”的进化：不能飞跃，只能渐进；不能革命，只能改良。康氏历史进化观这一方面在后期必然发展为对革命的思想。反对革命的飞跃就成了康氏晚年“三世进化”思想的主要内容。康有为把“三世”中的第一世又划为

小三世，小三世再划为更小的三世，这样，“三世说”就不但是其前期君主立宪政治路线的护符；而且还成为其后期反对革命的旗号。例如，在早年康氏多次认为中国封建社会是“小康世”，或将进入资本主义的“升平世”；但晚年却特别强调中国只是“据乱世”，而强说以前所说的“小康世”只是“据乱世”中的小的“小康世”，因此现在中国就根本不能脱离大的“据乱世”，不能立即进人“升平”“太平”。康氏晚年忏悔道：

> 追思戊戌时，鄙人创议立宪，实鄙人不察国情之巨谬也。程度未至而超越为之，犹小儿未能行而学踰墙飞瓦也。（《不忍》杂志汇编二集《国会叹》）

当然，这时康氏的“托古改制”思想已完全失去它的意义，连康氏自己也逐渐抛弃不讲了。康氏这种反省，至今仍可发人深思。遗憾的是，戊戌变法的失败和一九〇五年革命风暴的来临，毫不客气地把这种震动一时的康有为的“托古改制”思想远远地抛在后面，“已经融会了新语言的精神”的真正明朗的政治思想的斗争——革命派对立宪派的热烈的论战代替了这神秘晦涩的一切。以后更是革命高潮不断前行，也就根本顾不上去再去反思、省视康有为这些变化了。幸耶？不幸耶？是难言也矣。

（原载《文史哲》1956年5月号，题为《论康有为的托古改制思想》）

谭嗣同研究

一　谭嗣同思想产生的历史背景

（一）时代特点和阶级特征

（二）思想发展的曲折道路

二　谭嗣同的哲学思想

（一）辩证观念

（二）唯物主义的因素

（三）唯心主义的成份和体系

三　谭嗣同的社会政治思想

（一）对封建伦常礼教的批判

（二）对君主专制和清朝政权的抨击

（三）对宗教神秘主义的膜拜

谭嗣同不只是思想家，从他多年浪游南北和戊戌变法中的表现看，他并不甘心于书斋思辨，而可以是积极的政治活动家和组织家。但他在历史上留下的主要客观作用，却仍然是他那本并不完整也不成熟的哲学—政治著作《仁学》。他那策划流血的宫廷政变，和慷慨地以自己的鲜血贡献给他的事业的戏剧性的光辉终结，

正是他的思想悲剧性地发展的必然结果。因之,他的思想便可以代表他的整个一生。论谭嗣同主要是论他的哲学—政治思想。

一 谭嗣同思想产生的历史背景

(一) 时代特点和阶级特征

爱国主义精神是谭嗣同及当时整个改良派思想的一个主要内容,同时还特别是谭嗣同思想产生和酝酿成熟的一个直接原因。如果不对谭氏思想产生、成熟的时代作明确说明,也就很难了解和说明它所独具的爱国主义特色之所在。但是,近来好些关于谭嗣同的论文,对这一点,都没注意研究。杨正典的文章《谭嗣同思想研究》(《光明日报》一九五四年十一月三日),虽然相当详尽地述说了谭氏思想的整个社会时代背景,甚至还追溯到鸦片战争以前,但对谭氏思想最有关系的十九世纪九十年代的时代特点,却缺乏足够的论述。与此近似,好些文章虽也以极大篇幅描述了自鸦片战争以来的中国近代历史背景,并着重叙说了中国近代工业和资本主义产生、发展的过程和特点,从而判定谭嗣同的哲学的阶级基础是中国近代新兴的自由资产阶级。(当然,这样叙述和论断,谁也不否认或反对。在现在任何一部中国近代史的著述中这些叙述和描绘都可以找到。)却没有论证这个背景与谭氏哲学真正具体的关系。因之所描述的历史事实便实际是游离的,谭氏思想"代表资产阶级"的判断也太空泛太笼统,这些描述和判断不但可以套在谭嗣同身上,同时也可套在康有为身上,也可以套在孙中山身上,并且几乎可以套在所有旧民主主义时期的进步思想家身上。这种对谭氏哲学的历史背景和阶级基础的论证的特点就恰恰在于:它没有看到谭氏哲学真正具体的历史阶级背景,而用一般近代史的历史

阶级背景(这可以是十九世纪七八十年代,也可以是九十年代,也可以是二十世纪初年)代替了它。

我不同意仅仅套用一个无往而不适的一般、笼统的中国近代史的背景说明,重要的是在这个一般的前提下,具体地探求谭氏哲学独有的历史的阶级的特点。实际上,如本书前几篇论文所指出,九十年代中国社会已迈入一个新的阶段,一八九四年的中日甲午战争在中国近代史上展开了严重的一页:六十年代以来的比较"平稳"的革命低潮阶段结束了,中国人民与封建主义尤其是与帝国主义的矛盾空前地激化起来。沉重的民族危机,激起了广大社会进步阶层强烈的愤怒和同仇敌忾的决心。改良主义变法维新的伏流,在甲午战后并非偶然地被推上了高潮,六十至八十年代个别人士的孤独理想和善良愿望,这时并非偶然地变成受到了许多人的赞成和拥护的全国性的政治运动。应该指出,正是在这样一种强大的爱国主义的时代氛围中,正是在惊涛骇浪的九十年代的社会基础上,在长期酝酿后,产生了谭嗣同变法维新的哲学政治思想。

> 平日于中外事虽稍稍究心,终不能得其要领。经此创巨痛深(按指甲午战争),乃始摒弃一切,专精致思。当馈而忘食,既寝而累兴,绕屋徬徨,未知所出。既忧性分中之民物,复念灾患来于切肤。虽躁心久定,而幽怀转结。详考数十年之世变,而切究其事理,远验之故籍,近咨之深识之士。不敢专己而非人,不敢讳短而疾长,不敢徇一孔之见而封于旧说,不敢不舍己从人,取于人以为善。设身处境,机牙百出。因有见于大化之所趋,风气之所溺,非守文因旧所能挽回者,不恤首发大难,画此尽变西法之策。(《上欧阳瓣薑师书二》,即《兴算学议》)

爱国的中国人在猛烈的刺激下，惊醒过来了，他们艰苦地重新学习着、深思着、探索着救中国的道路。一八九四——一八九五年，在"风景不殊，山河顿异，城郭犹是，人民复非"的慨叹中，谭嗣同连续写下了一系列重要的文章，在《三十自纪》、《莽苍苍斋诗自叙》、《仲叔四书义自叙》等文中，总结回顾了过去，沉重地表示了对过去生命虚掷的悔恨，明朗宣告要与封建书生生活相决裂。在《上欧阳瓣蘁师书》《思纬壹壹台短书——报贝元征》著名的两篇长文中，初步提出了关于"器"决定"道"的唯物论的哲学思想，提出了一系列的维新变法的具体主张，其中已充满了作为谭氏思想一种特色的反封建的战斗精神。这些基本思想不断地向前发展着，到一八九七年就以更深刻的内容和更丰满的面貌，企图构造一个哲学体系，在《仁学》一书中呈现出来了。

谭嗣同思想是在民族矛盾和阶级矛盾迅速激化和深化的九十年代的局势的直接刺激和影响下最终地形成的，像怒涛一般的当时社会氛围和思想情绪，通过谭氏个人丰富的生活经历，在其思想中留下了深刻的痕迹，使其爱国主义精神具有了一个区别于其他改良主义者的极为重要的内容和特色：谭嗣同在理论上所达到的最高度超出了改良主义思想体系所能允许的范围，在一定程度上表现了对封建制度和清朝政权的强烈的憎恨情绪和革命要求。它客观上作了以后资产阶级民主革命派的思想先导。

这种特点的形成与思想家的主观生活经历有关系。谭氏早年曾"为父妾所虐，备极孤孽苦"（梁启超：《谭嗣同传》）。"殆非生人所能忍受"的"纲伦之厄"（《仁学·自叙》）的切身感受，使他对封建纲常名教产生了严重的注意和深切的认识，对墨氏兼爱利人的思想也加倍地感到亲切和喜悦。壮年以来所谓"察视风土，物色豪

杰”(梁传),往来南北的多次旅行尤其是与下层会党的往来[①],更使谭氏较广泛地接触和感染了一些下层人民的现实生活和思想情绪,看到了封建反动政权的腐朽和罪恶,这使其“任侠为仁”、“轻其生命”的“桀傲”的浪漫性格获得了积极的内容:“……见上年被水灾之难民,栖止堤上,支席为屋,卑至尺余,长阔如身,望之如柩,鹄面鸠形,无虑数千;然能逃至于此,犹有天幸者也。……而中外大僚,决计不疏凿,方以为幸,云:‘天生奇险以卫京师,使外人兵轮,不得驶入。’幸灾乐祸,以残忍为忠荩,生民殆将为鱼乎!……又自念幸生丰厚,不被此苦,有何优劣,致尔悬绝?犹曰优游,颜之厚矣!遂复发大心:誓拯同类,极于力所可至。”(《上欧阳书二二》,即《北游访学记》)

然而,不能把谭氏思想的这种急进特点完全看作是偶然的个人的主观特征和个别现象。它是有着一定的阶级基础和社会根源的。谭嗣同是改良派左翼的代表者。

本书前篇论文已指出,改良派是一个复杂的混合体,如果说,以杨锐、翁同龢等上层高级官员为代表的改良派右翼的各派别主要是以一部分开明的地主阶级的利益为基础;如果说,以康有为为首具有浓厚的调和色彩的左翼稳健派(或称中派亦可),主要是通过较广泛的一般中级政府官员、封建士大夫、富商为骨干,反映了正开始形成或转化中的自由资产阶级的要求;那末,以谭嗣同、唐才常为首的左翼激进派就正是以中下层地主知识分子和正出现的

---

① 与康有为等不同,谭嗣同、唐才常等人一向与下层会党人物有密切的往来,谭自己“武艺”就很好。颇不同于一般“白面书生”,“嗣同弱娴技击,身手尚便,长弄弧矢,尤乐驰骤……此同辈所目骇神战而嗣同殊不自觉”(《与沈小沂书》)。谭在天津为了去了解下层的秘密团体,特地加入了“在理教”。在与大刀王五的交谊,使他在戊戌政变前后想搞“夺门复辟”,并把最后希望寄托在这位“昆仑”(“我自横刀向天笑,去留肝胆两昆仑”)之上(从梁启超说)。(此诗真伪,尚可细究,本文不谈。)

小资产阶级青年知识分子为代表的革命民主派的先驱。封建社会在九十年代以后的急剧解体，从其中开始大量涌出第一批各种平民知识分子，他们开始脱离土地和对土地的封建所有关系，离乡背井，出外求学或谋生。比起上层封建士大夫和封建官吏来，他们与封建官场较为疏远，他们所受封建社会关系的束缚比较少，爱国热情和政治积极性却比较坚决，他们与人民也较为接近。在六十——九十年代贵族改良主义者的影响和启发下，尤其是在九十年代革命高潮的刺激下，他们逐渐形成了一股重要力量，积极地转入了政治斗争。在戊戌变法和以前，他们是赞成、拥护或积极地参加了以康有为为首的变法维新运动的。梁启超曾这样描绘过他们："……湖南民智骤开，士气大昌……人人皆能言政治之公理，以爱国相砥砺，以救亡为己任，其英俊沈毅之才，遍地皆是，其人皆在二三十岁之间，无科第，无官阶，声名未显著者，而其数不可算计。自此以往，虽守旧者日事遏抑，然而野火烧不尽，春风吹又生，……"（梁启超：《戊戌政变记》。重点系引者所加。）

然而，随着戊戌变法改良主义的幻梦的破产，随着唐才常庚子起事的流血教训，随着斗争形势的急剧发展，改良派分化了，右派和中派以及他们著名的领袖们都变成了既存秩序的辩护士，另一方面，左翼（激进派）中的大部分人却在事实的教训和革命宣传的激励下，日益走向了革命民主派的反清的革命斗争中。"'老新党'们……待到排满学说播布开来，许多人就成为革命党了。"（鲁迅：

《准风月谈·重三感旧》)[①]

谭嗣同的出身、身份和地位并不能列入上述这些比较下层的平民知识分子之中，然而，如马克思所指出，凡属一个阶级在政治方面和著作方面的代表人物与他们所代表的这个阶级间的关系，并不是表现在他们在生活和地位上的相同，而在于其代表者的理论主张反映和符合了它的实际利益。谭嗣同思想的特点就在于：它在某些地方和在一定程度上突破了封建士大夫改良主义者的阶级狭隘性，客观上反映了这种下层知识分子比较急进的情绪和要求，反映了他们将由自由主义改良派向民主主义革命派转化的内在的阶级内容和历史倾向，谭嗣同的思想是改良主义必将让位于革命民主主义的时代动向的重要反映。

这就是说，例如与康有为的思想体系（变法维新，托古改制）成熟在八十年代末不同，与孙中山的思想体系（三民主义）成熟在二十世纪初也不同，谭嗣同思想体系是产生在中日甲午战后的九十年代中下叶，从而他虽然属于改良派，但又与康有为有差异；他虽有某些革命思想因素，但还不同于孙中山及二十世纪初年的革命派。为什么会这样呢？显然不能仅仅用单纯个个家庭环境、地理环境来解释，这种解释只能把谭氏思想的特点归之于历史的偶然。应该从九十年代的历史本身的特点中来找根源：中日战后的十九世纪九十年

① 唐才常一九〇〇年领导的自立军运动，就是由改良派走向革命的过渡的一种表现。它的纲领主张（如不承认现存的清朝政权）、组成人员（如以会党为基础）、实践行动（如准备武装起义）均已越出了改良主义的范围。它虽然还保存着对统治阶级（如张之洞）的幻想，还受着稳健派（康、梁）的名义上的领导，还与极为复杂的右翼的同情分子和投机分子（如文廷式，容闳等）保持联系；但是，这一运动的中坚骨干和运动的实际领导者、组织者却完全是改良派左翼（激进派），许多就是湖南时务学堂的急进人物，是谭嗣同最亲密的朋友和学生，如唐才常兄弟、毕永年、秦力山、林锡圭、蔡忠浩、田邦濬等等。他们在戊戌政变后东渡日本，与兴中会革命派人士取得了联系和合作。所以革命派也参加了这次自立军运动。自立军失败后，惨痛的血的教训使他们完全投入了革命派的阵营，接受了革命民主主义的思想。他们是相当早的加入革命派队伍中的一批人。他们的走向革命在国内影响很大，以后两湖的革命运动与他们有密切的关系。参看本书论革命派文。

代与以前是大有不同了，且不谈帝国主义对中国资本输出、瓜分浪潮和全国人民爱国主义大高潮等等，而特别重要的是，正是在这种爱国主义高潮的影响下，正是在中国半殖民地已开始定型，中国旧社会阶级的分化正特别加剧进行的时候，产生了一个新的情况：社会上开始萌芽第一批"无科第，无官阶"的平民知识分子——小资产阶级知识分子，也是第一批近代青年学生知识分子群，他们满怀热情开始投入了政治生活中，这就是我要谈的谭氏哲学的阶级特征。

大家都知道，中国近代有所谓改良派和革命派，前者以康有为为首活动在十九世纪九十年代，后者以孙中山为首活动于二十世纪初年。前者大都是官僚地主的旧式士大夫知识分子，而后者则是没有官职的小资产阶级知识分子（大半是留学生）。所以，尽管我们说他们的活动都反映和代表了资产阶级的利益，但很明显，他们仍是属于不同的阶级或阶层的。因之进一步的问题就是，革命派这些人是如何来的呢？他们不会是突然在二十世纪初年代一齐冒出来的；那末，他们在九十年代又是怎样的情况呢？这里就牵涉到改良派和革命派在早期的各别情况、关系以及它们的演化过程。我们如果具体地考查一下革命派的历史，便可以发现，除了孙中山极少数最先进的革命者以外，许多革命派人物在这时（九十年代）都常常不例外地是改良派变法维新运动热烈的积极的支持者、参加者、同情者，他们这时正是从属在改良主义变法维新的旗帜之下而成为改良派的一个组成部分。而这，就正是我所讲的改良派左翼激进派的具体内容。（现在许多人也用"改良派左翼"这名词，却并没说明它的实质和内容，因此好像这个左翼就只是谭嗣同、唐才常一二人而已，这是

错误的。)左翼激进派与改良派的其他部分在阶级上有所不同[①]，是有其特征的，例如他们在经济地位上多是比较一般甚或破落的知识分子，他们与人民与会党有联系。在政治地位上他们与改良派右翼(上层官僚)和中派(已有"功名"的康有为梁启超)有许多不同等等。这些不同便导致他们的政治态度政治思想有差异(不满于改良要求，而有革命情绪)，但这种差异在当时还是潜在的，还没有发展而成矛盾反抗，直到戊戌、庚子谭、唐两次流血以后，他们才一步步地迈上反对康梁的革命路途，改良派也就一分为二了。谭嗣同思想正好反映了处在这个过渡时期中的特点，反映了左翼激进派的这种特色，谭氏急进的社会政治思想及其尖锐的矛盾、苦闷就正是以它为阶级根基[②]。谭氏一八九七年在湖南倡导新政，通过口头(讲课)和书面(如刊印《明夷待访录》、《扬州十日记》[③] 等等)勇敢地在时务学堂宣传民主思想，并有些特殊打算(如企图通过设立南学会搞成地方议会以便独立自治)，也搞了些秘密的反清宣传活动，直接教育和

---

① 附带提一句，现在许多人常常把阶级分析简单化，以为阶级便是地主阶级、资产阶级等而已，不去分析这当中还有很复杂的阶级阶层的区别。只要看看马克思主义经典作家如何分析阶级便可以知道了：例如马克思对金融资产阶级和工业资产阶级的区分，恩格斯在《德国农民战争》一书中对城市各阶级的分析，绝不是套一个农民阶级、资产阶级了事的。

② 这是从谭氏思想的客观意义上说的，谭氏本人并不是这种下层分子，而是具有浓厚的革命思想、情绪的上层的士大夫；但他的革命思想、情绪启蒙教导了下层的年轻一代。阶级与其代表者的身份并不一定一致。谭代表着改良派左翼，这左翼的成员是当时比较下层的知识分子(即非有官职有身份的士大夫)，这些知识分子代表着当时广大小资产阶级，所以他们与康有为他们(代表由地主官僚转化的上层地主资产阶级)有所不同，这种不同后来就发展为革命派与立宪派路线的不同。

③ "又窃印《明夷待访录》、《扬州十日记》等书，加以案语，秘密分布，传播革命思想，信奉者日众"(梁启超：《清代学术概论》)。"曾经秘密把《大义觉迷录》《铁函心史》一类禁书介绍给我父亲读"(欧阳予倩：《谭嗣同上欧阳瓣薑师书序》)。

培植了年轻的革命一代，改良派右翼因此而对它发生过猜忌阻挠。[1]《仁学》的公布遭到康有为的极力反对，而由同盟会来大量宣传、介绍，在革命民主派的杰出战士如陈天华、邹容、吴樾……等人的言论思想以及行动中，我们几乎可以直接嗅出谭嗣同反清反封建急进思想的影响。[2] 在许多革命志士的思想成熟过程中，谭氏思想中的进步因素起了直接的重要的启导作用。而这一切与其时代阶级特征是有关系的。

---

① 湖南在变法运动中表现得很为突出，不能简单地把它仅归结为地方长官陈宝箴倡导的原故，如现在流行的说法那样。湖南的新政很复杂，需要深入研究。它牵涉到湖南整个政治经济形势以至湖南改良派内部的矛盾冲突的问题（例如陈氏父子与谭、唐等人的思想距离等，在谭嗣同给他老师欧阳瓣薑的书信中，可以鲜明地看到这种情况），而改良派内部的这种意见不和以及湖南南学会、时务学堂在戊戌新政谕诏前的动摇危急、支持不下去的情况，都深刻地表现了湖南强大的反动势力通过对改良派内部施加压力打击谭、唐破坏新政的阶级斗争。这里限于篇幅，不能详述。应该指出的是，比起广东江浙来，湖南的资本主义经济和政治势力并不算发达，但是在近代思想史上，湖南却一直是斗争特别尖锐激烈的场所，常常在思想界激荡起炫人心目的大火花。为什么会这样呢？这应该在湖南的社会阶级矛盾阶级斗争去找根源。湖南的反动势力是强大顽固的，但下层人民（农民和城市平民）的反抗也是激烈的。因此阶级矛盾阶级斗争特别尖锐激烈。例如太平天国后湘军平士在被迫解散后变成哥老会而遭统治阶级的残酷屠杀，就是例子。下层人民与统治阶级尖锐的阶级冲突不能不影响到、反映到一些与人民比较接近的中下层出身地主阶级的知识分子（如唐才常、蔡忠浩等）和极少数的先进官僚士大夫（如谭嗣同）的思想行动里，激起了他们对旧制度的不满和反对，对新事物的憧憬和追求。这也就是改良派的左翼以及以后的革命派知识分子为什么会在湖南大量出现和特别活跃的原故。

② 这种材料很多，例如："容（邹容）最仰慕谭嗣同，常悬其遗像于座侧，自为诗赞之……"（邹鲁：《中国国民党史稿四编》，第一二四二页）。焦达峰被人"戏呼之曰谭唐"，在起义出师时还供着谭、唐的牌位。陈天华在《猛回头》著名宣传品中称谭为"轰轰烈烈为国流血的大豪杰"，吴樾在其遗书中大倡"暗杀主义"，即首揭谭嗣同《仁学》中"任侠为仁"思想而大加发挥。这种情况相当多，革命派许多人物都对谭嗣同表示了极大的尊敬和钦仰，把谭看作是自己的前驱和同道，并极力把谭与康有为划开，甚至硬说谭"入京，目的是在革命，他的牺牲完全是受了康有为的骗"，如是云云。

（二） 思想发展的曲折道路

关于谭氏思想的理论前提，许多文章都有较详细的说明，这里不拟重复。总括起来，谭氏与当时中国许多先进人士完全一样，他们都是急切地在中外古今各家各派的思想学说中尽量觅取适合自己需要的理论武器，但是，在新旧事物剧烈变异、政治斗争正尖锐展开的繁忙动荡的过渡时代里，与当时许多人一样，谭氏也根本还来不及吸收溶化所获得的新旧知识来建立其独立完整的体系。"康有为、梁启超、谭嗣同辈，即生育于此种'学问饥荒'之环境中，冥思枯索，欲以构成一种'不中不西即中即西'之新学派，而已为时代所不容。盖固有之旧思想，既深根固蒂，而外来之新思想，又来源浅觳，汲而易竭；其支绌灭裂，固宜然矣！"（梁启超：《清代学术概论》）中国资产阶级出生得太晚，没有任何理论准备，便已置身在政治斗争的动荡局势中，并且，在封建主义思想和西方资产阶级思想均已过分成熟的年代里，的确使它无从独树一帜了。

然而，不能把谭的"五花八门"的各种思想来源平等看待，应该指出，中国民主思想传统尤其是墨子兼爱和王船山的民族民主学说，和西方自然科学知识，在谭思想渊源中起了重要的良好作用。西方传来的自然科学知识是谭氏哲学唯物论成分的理论根源之一。当时传来的西方自然科学知识虽然已包括有十九世纪的科学成果，占主要地位和影响最广的却还是带着严重机械形上性质的初等数学、力学、化学……等，这使谭氏及当时许多先进思想家的唯物论观点带上了突出的机械特性。另一方面，正决定于时代的特点，由于当时传来和普遍学习的西方知识主要还是自然科学知识，与康有为一样，谭氏的社会政治思想是在中国思想资料的基础上发生发展起来的。"当时之人，绝不承认欧美人除能制造能测量能驾驶能操练之外，更有其他学问，而在译出西书中求之，亦确无

他种学问可见。"(梁启超:《清代学术概论》。当时谭嗣同等人是不通外文的,他们所读西方的书就都是这些工艺科学的译本。)但"《仁学》下篇,多政治谈,……然彼辈当时,并卢骚《民约论》之名亦未梦见,而理想多与暗合"(同上书),这是完全真实的。

郑鹤声《论谭嗣同的变法思想及其历史意义》一文(《文史哲》一九五四年九月号》)曾辟一节专论康、谭思想的关系这一饶有趣味的问题,但可惜仅作了事实的叙述而未有分析的说明。本文因限于篇幅也不能对此充分论证。不过大约言之,康氏雄伟的"大同"理想和在孔子改制的"微言大义"外衣下面贯彻到各方面的较有系统的资产阶级民主自由思想和历史进化论,以及康氏在"公车上书"等勇敢的行动中的表现,和已赢有了的全国性的进步政治领袖的声望,强烈地吸引了这位孜孜不倦的真理追求者。谭氏对康有为是敬佩惊服的,一再称康是"一佛出世"、"孔教之路德",并自称为其"私淑弟子"。康有为也说:"(谭嗣同)闻吾谈《春秋》,三世志太平;其道终于仁,乃服孔教精。"(《六哀诗》)梁启超说:"(谭)既而闻南海先生所发明《易》《春秋》之义,穷大同太平之条理,体乾元统天之精意,则大服……"(《谭嗣同传》)。谭氏在康有为思想中的确吸取了其最好的东西——历史进化和"大同太平"的远大理想。对其思想中"循序渐进"不能飞跃的庸俗进化论,则始终未完全接受。同时,虽如许多同志指出,谭氏在佛学中吸取其许多丰富的深刻的辩证法的思想和大无畏的牺牲精神,但是谭氏所受佛教唯心论的有害影响,却仍是很重要的方面。"三界唯心"的神秘主义给谭氏进步的哲学思想蒙上了一层黑纱。谭氏通过康有为所接受的陆王心学,也起了基本上与佛教唯心论(唯识宗)大体相同的作用和影响。谭嗣同自己说过:"凡为仁学者,于佛书当通《华严》及心宗相宗之书,于西书当通《新约》及算学格致社会学之书;于中国当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、

《史记》,及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子、王阳明、王船山、黄黎州之书。"从谭整个思想和这个思想渊源的自我叙述中,可以看出,西方自然科学知识和中国反权威反世俗的民主主义的思想传统(如《孟子》、《史记》、陶渊明、黄黎州等)起了好的作用。任何反抗束缚、要求解放、强调主观精神等思想,也为谭所看重(如《庄子》、陆王、佛学)。《公羊传》、《论语》、《礼记》等书则是与改良派"托古改制"有关的基本著作。这两部分思想(佛学、陆王和公羊)主要是在当时时代潮流下,受康有为、杨文会的影响而为谭所吸取(梁启超:《谭嗣同传》说,"当君与余之初相见也,极推崇耶氏兼爱之教,而不知有佛,不知有孔子",后历叙谭在康、杨启导下接受易、公羊及佛学的经过)。谭自己思想的本来骨髓仍是墨氏兼爱和王船山的民族民主思想。这也可看出,谭的急进思想的独特面貌(区别于改良派的其他人)在思想渊源上也有它的根据。

谭嗣同思想来源是中外古今,相当庞杂的,而且还经历了一个曲折复杂的变化发展过程。在早年,以《治言》一文为主要代表,完全是一派顽固守旧的封建卫道士的思想主张,反对变法,反对学西方,"今之夷狄,犹昔之夷狄之情也……而道之不可变者,虽百世如操左卷",并且几乎是直接针对康有为提倡变法而言,由于谭嗣同始终是现实生活和政治事件的关心者,随着九十年代中外关系日益展开,谭嗣同开始阅览了一些有关西方的书籍、课本(自然科学),思想已有转变,可以笔记《石菊影庐笔识·思篇》为代表,张横渠、王船山的唯物主义的气一元论和用中国古书来联系、附会西方"格致",成为这时的鲜明表征,为甲午战后的思想质变作了量的积累和准备。自一八九五年的《思纬壹壹台短书——报贝元征》到一八九七年的《仁学》,短短的三两年间,谭嗣同的思想又有急剧的动荡和变化,由以自然科学知识和王船山朴素唯物论为主要基础的哲学思想变到以佛学唯识论为根本基础。然而这又并非倒退,(如

张德钧《谭嗣同思想述评》所认为。《历史研究》一九六二年第三期),而是在日益深入哲学堂奥的过程中,迷失在唯心主义的佛学宫殿里。谭嗣同企图以佛学唯识论为基础,融合古今中外来建造适应当时斗争需要的新体系;结果不但没有建成,而且留下来的恰恰是一堆矛盾和混乱。正如他自己在叙说写作《仁学》一书时的情况那样,"每思一义,理奥例赜,坌涌奔腾,际笔来会,急不暇择,……"许多复杂的哲学问题,他并没有考虑清楚,更没有表达清楚,暴露出种种幼稚、简单、不成熟、不完备的严重弱点。"拉杂失伦,如同梦寐"(章太炎《人无我论》),"怪其杂揉,不甚许也"(章太炎:《自编年谱》)。谭嗣同以佛学唯识论为基础来建立近代哲学体系的事业,倒恰好由章太炎来继续。(参看本书论章太炎文),而最后终于由熊十力来完成,那又已经是很久以后的事情了。

由《短书》到《仁学》,政治思想一脉相承,连续发展,哲学上则由唯物转向唯心,由反对宗教迷信转到信仰宗教,由墨家转入佛学……,然而,就在这唯心论、宗教、佛学中又仍然保留着、残存着大量的唯物论、自然科学、经验论等等因素,这一方面并未被消化或取消,仍然构成谭嗣同哲学的一个重要的甚至主要的客观内容。

《北游访学记》则是《短书》和《仁学》之间的中介桥梁,这篇书信清楚地表明,对清廷顽固不肯变法的强烈不满和自己毫无现实力量可望指靠,正是使谭嗣同一方面在政治思想上日趋急进,另方面在哲学思想上"所愿皆虚"投靠佛学的根本原因。

二　谭嗣同的哲学思想

(一)　辩证观念

谭嗣同大概是中国近代最富哲学气质的思想家之一。他企图

提供一个比较完整的世界观，作为变法维新运动的理论基础。但他并未曾完成这个任务。他写了《仁学》一书，但所构造的体系却并未成熟；相反，在谭嗣同这个并不完整的世界观中，充满着尖锐的甚至是形式逻辑的自相矛盾。一方面，它大胆冲破旧事物旧秩序，有与僵死的封建主义形而上学斗争的辩证法精神，另一方面，却又表现了严重的主观主义相对主义和诡辩论的性质。

谭氏哲学中，关于事物的矛盾、运动和变化、发展的辩证因素首先以特别鲜明的色彩吸引着人们。这一观点谭氏主要是把它表述在关于“仁——通”的学说中。谭氏在其主要著作《仁学》中强调提出了“仁”这一概念，并以“仁”为轴心来展开其一切思想。

“仁”是什么呢？“仁”实质上是被提升和抽象化了的客观世界总规律。如我在论述康有为的哲学思想时所指出，中国古代哲学多半是围绕和着重在社会伦理方面来进行讨论研究的。近代哲学在西方自然科学的冲击下，加重了对自然观方面的注意。在这里，旧形式与新内容发生结合。正如康有为所沿用古代哲学“气”的概念中已充满了近代自然科学内容一样，谭嗣同在这里又同样把“仁”——这样一个古代哲学中的伦理学的范畴，解释和改造成自然的实体和规律，反映着资产阶级把人间的规范说成是自然规律，把当时资产阶级的经济（商品生产和流通）、政治（民权、平等）要求，说成是永恒的客观准则。改良派变法维新的经济政治思想到谭嗣同这里算是达到了最高的哲学升华。梁启超的《变法通议》强调了一个“变”字，康有为的公羊三世说，突出了进化发展，然而只有在谭嗣同这里，所有这一切才被抽象概括为“仁——通”的宇宙总规律。从而在哲学上，谭嗣同比康有为也就具有了更高的代表性。

那末，谭氏所宣称的这一自然客观总规律——“仁”的基本内容是什么呢？它的基本内容是“通”。谭氏开宗明义列为“界说”（定义、定理）第一条的，即是：“仁以通为第一义；以太也，电也，心

力也，皆指出所以通之具。”以后又曾一再强调指出：“是故仁不仁之辨，于其通与塞。”“莫仁于通，莫不仁于不通。”“苟仁，自无不通。亦惟通，而仁之量乃可完。”……

那末，“通”又是什么呢？“通”的主要内容之一，是事物的平等的沟通、联系、一致和统一。谭通过多方面的例子，论证了事物的这种性质。他指出，世界不是孤立隔绝的，表面似毫无干系的事物都息息相关。“我以为远，在邻视之，及其邻也；此邻以为远，在彼邻视之，亦其邻也。衔接为邻，邻邻不断，推之以至无垠，周则复始，斯全球之势成矣。”“地球之邻，可尽虚空界也，非有隔也。”谭氏强调一切事物的“相通”，“相维系不散去”，“互相吸引不散去”，强调“异域如一身”，“牵一发而全身动”等等。万物既不是简单的同一，也不是隔绝的众多，而是同一中有众多，众多中有同一，“殊则不复同，而不害其为同”，“百则不复一，而不害其为一”。谭氏这种关于事物的统一性的观念，模糊地表达了对一切事物都相互制约、相互影响的初步把握，谭氏把这种规律性总称之为“仁”。

当然，这种“牵一发而全身动”的“相通”观念的内容是十分贫乏空洞的。因为他不能具体地了解各种事物联系的多样性和复杂性，就把他当时所知道的力学上的机械外部联系，来概括世界众多复杂的规律，使它具有着机械性质。

不过谭并不是静止地来了解事物的联系、统一，相反，谭氏对运动有特殊的强调。他开始意识到，在运动中一切存在着又不存在，而物质的时刻运转就正是体现其存在。而事物的联系及统一也正是产生、存在和体现在事物的运动变化中。运动的连绵和持续形成了万物的变化和发展。“……吾谓今日者，即无今日也，皆自其生灭不息言之也。不息故久，久生不息。则暂者绵之永，短者引之长，涣者统之萃，绝者续之亘，有数者浑之而无数，有迹者沟之而无迹，有间者强之而无间，有等级者通之而无等级。”“……以生

为我，而我倏灭；以灭为我，而我固生。可云我在生中，亦可云我在灭中。故曰：不生不灭，即生灭也。……体貌颜色，日日代变，晨起而观，人无一日同也。骨肉之亲，聚处数十年，不觉其异，然回忆数十年前之情景，宛若两人也。则日日生者，实日日死也。天曰生生，性曰存存。继继承承，运以不停。”“天行健，自动也。天鼓万物，鼓其动也。辅相裁成，奉天动也。君子之学，恒其动也。……夫善治天下者，亦岂不由斯道矣！”谭氏这种运动的观点就正是为了指出“治天下”也必须“由斯道”——不断地去革旧更新，改变制度。并且这种改变是“有间者强之而无间，有等级者通之而无等级”的，具有一种强制的必然性。

所以不能认为谭氏运动变化的观念完全停留在循环论的范围内，“不能上升到对发展观念的正确了解”（杨正典文）。谭嗣同和改良派虽远未达到对发展的真正正确了解，虽然谭嗣同还时常说及“颠倒循环”、“循环无端”。但是，强调世界和一切事物的变化发展，一向是改良派变法维新的重要的理论基础：不仅承认变化而且还肯定发展，是康有为的“大同”理想、公羊三世学说和谭嗣同的社会政治主张中的历史进化论的核心。关于自然界，谭氏也这样叙说过他的理解：“天地万物之始，一泡焉耳。泡分万泡，如熔金汁，因风旋转，卒成圆体。日又再分，遂得此土。……沮洳郁蒸，草蕃虫蜎，璧他利亚，微植微生，螺蛤蛇龟，渐具禽形。禽至猩猿，得人七八。人之聪秀，后亦胜前。”

与康有为的进化论思想一样，从这里可以看到十九世纪自然科学知识的影响，所以，在关于运动发展的观点上，说“谭嗣同和十八世纪法国唯物论者一样”（杨正典文），是不正确的。与康有为一样，谭氏基本上是把自然和社会看作一个永恒的运动、变化和发展过程，“地球之运，自苦向甘”。而“天下之势，其犹川之决乎，一逝而万古不合”，则是《仁学》一书千言万语的最终结语。“以太”是在

谭氏所谓的“微生灭”的运动中，万物是在“生灭”的运动中，“以太”的“微生灭”形成了万物的“生灭”，万物的“生灭”形成了天地的“日新”。天地的“日新”就是历史的延续和进化。小至“以太”，大至世界，它们存在的“不生不灭”都正是因为它们存在在不断的永恒的“微生灭”和“生灭”的运动变化和发展中。这也就是事物总规律的“仁——通”的基本内容。

与运动、变化这一基本观念紧相联系，谭在改良派中独特地发挥了“破对待”的观点。谭否认在现存程序下事物的矛盾和差异的永恒性、绝对性、极力强调矛盾、差异的相对性质，指出矛盾的双方例如有无、善恶、存亡、生死等等的相互依存和互相转化。“譬如陶埴，失手而碎之，其为器也，毁矣；然陶埴，土所为也，方其为陶埴也，在陶埴曰成，在土则毁；及其碎也，还归乎土，在陶埴曰毁，在土又以成。”“譬如饼饵，入胃而化之，其为食也，亡矣；然饼饵，谷所为也，方其为饼饵也，在饼饵曰存，在谷曰亡；及其化也，选粪乎谷，在饼饵曰亡，在谷又以存。”这一论点又显然是前一观点——事物的联系、统一观点的进一步深化：由事物的联系、统一看到它们的相互依存和相互转化。与此同时，谭认为被世人看作一成不变的“大”“小”、“多”“寡”、“真”“幻”、“庸”“奇”……，都不过是“瞒人”的“对待”，实际上是互相依存、转化而具有着同一性的，它们是在运动变化中存在着而又消灭着：“……何幻非真？何真非幻？……何奇非庸？何庸非奇？……凡此皆瞒之不尽者，而尤以西人格致之学，为能毕发其复。涨也缩之，微也显之，亡也存之，尽也衍之。声光虚也，可贮而实之；形质阻也，可鉴而洞之。……有此则有彼，无独有偶焉，不待问而知之，辨对待之说也。无彼复无此，此即彼，彼即此焉，不必知，亦无可知，破对待之说也。”

谭的“对待生于彼此”的哲学观有重要的现实意义。它实质上是谭氏对当时封建主义所谓神圣、永恒的尊卑、长幼的社会秩序和

准则的坚决否定的理论基础。谭从“破对待”中直接地引出了“无对待，然后平等”，“仁一而已；凡对待之词，皆当破之”。“无对待，然后平等”。“破对待”——打破一切既定的、固有的、因循陈旧的矛盾和规定，以实现“仁——通”的总规律，这就是谭嗣同首先着重讲的哲学观念。

谭这种对矛盾和“对待”的看法，是极其幼稚的直观，其中包含着巨大的错误。谭因为过分强调事物的变易不居，过分强调对立面的依存和转化，进一步竟开始完全否定事物及其矛盾和对待关系的相对稳定性，否认它们存在的必然性和现实性，于是这也就抽掉了具体矛盾的真实内容。他笼统地认为矛盾——“对待”只是暂时的、变易的、不稳定的，它不是真实的本体，而只是虚假的现象和人为的概念（“名”）。所以，“实”即是“空”，“空”即是“实”，“彼即此”，“此即彼”，“一多相容”，“三世一时”。夸大事物和矛盾存在的相对性，认“对待”为虚假，企图根本超脱和避开矛盾和运动（要求超脱“大轮回”、“细轮回”）去寻找永恒的实体，反映了改良主义者谭嗣同们对待现实矛盾的软弱。

谭关于矛盾的最高认识是开始朦胧地意识到，矛盾的两种势力的冲突大概是事物产生、运动和发展的最后的根源：“日新乌乎本？曰：以太之动机而已矣。独不见夫雷乎？虚空洞杳，都无一物，忽有雷雨相值，则含两电，两则有正有负，正负则有异有同，异则相攻，同则相取，而奔崩轰硠发焉。……”“吾试言天地万物之始：洞然窅然，恍兮忽兮，……俄而有动机焉，譬之如云，两两相遇，阴极阳极，是生两电，两有异同，异同攻取，……有有之生也，其惟异同攻取乎！”

但这一观点在他思想中只如电光的一闪，并未被确定和发展起来，而开始便说“是难言也”。谭被限制在这里了：强调的是一般的运动、变化和发展而不是矛盾的斗争和进化的飞跃。

总括上面,谭关于"仁——通"的思想包含两个方面。一方面——主要的方面,是以"统一""日新""破对待"为基本内容的"仁——通"的辩证观念,这一哲学观点的现实来源,是那个时代的自然科学和社会急剧变化在理论上的反映,其现实意义在于:它是对"天不变道亦不变"的封建制度旧秩序旧规则旧标准的挑战和否定。谭正是遵循了这一理论观点,直接作出了一系列的急进的社会政治的主张。在其"界说"中,这种哲学理论的实际意义及其与社会政治观点("平等")的密切联系,谭氏自己就以总结性的公式规定出来了:"通之象为平等。""平等生万化,代数之方程式是也。""平等者,致一之谓也。一则通矣,通则仁矣。"……

另一方面,由于谭氏对事物的矛盾和运动变化以及对于概念("名")和实际("实")的关系,远未达到真正辩证的了解,由于谭氏并没能真正科学具体地考察和研究这些问题,而只是带着极大的主观随意性的抽象的一般的论述,这就不能不使谭氏常常走入了相对主义的诡辩论的泥坑中而不能自拔。例如,谭氏正确地看到了人们使用的概念("名")的极大的灵活性,"达到了对立面同一的灵活性",但是,"这种灵活性,如果加以主观的运用=折衷主义与诡辩","对于客观的辩证法说来,相对之中有着绝对。对于主观主义和诡辩说来,相对只是相对的,是排斥绝对的。"(列宁:《哲学笔记》,人民出版社一九五七年版,第八七页、第三六二页。)而谭氏却恰恰是后者。正是这种主观主义,把谭氏引到了绝对的怀疑论和不可知论的边缘境地,谭以模拟近代数理公式始,以这种混乱,主观的原始辩证观念,终具有一种悲观色彩,在下面论及谭氏认识论的时候,可以清楚地看到。

（二） 唯物主义的因素

比较思想中的辩证观念来，谭氏哲学体系的唯物主义就隐晦得多了，以致好些人（最早如张玉田：《论谭嗣同哲学思想的唯心主义性质》，《光明日报》一九五六年五月十六日）把谭嗣同的哲学说成一个彻头彻尾的主观唯心主义。可以肯定，谭嗣同的哲学的确有大量的唯心主义的成分，谭自己也曾相当明白地对自己的哲学思想作了唯心主义的规定和解释。他在《仁学》中，也的确是在自觉地建造一个以佛学唯识论为基础的唯心主义体系。但整个看来，就在这个未完成的哲学体系中，却仍然具有唯物主义的内容和因素。这些内容和因素很重要。正是它们使谭的哲学不同于体系已经建成的章太炎的佛学唯心主义。所以，应该深入看到谭嗣同哲学思想的这种矛盾复杂的特色，不然就会把问题简单化，抓住一个片面，不是简单地描画谭嗣同是一个唯物主义者，就是同样简单地把他说成是主观唯心主义者。

所以引起这些不同看法，在理论上，常常是因为对谭氏哲学中两个主要的概念、术语——"以太"、"仁"及它们之间的关系了解和分析得不够的原故。例如，杨正典、杨荣国等认为"以太"就是物质，所以是唯物主义；另一方，张玉田、孙长江等认为"以太"完全等于"心力"——意识，是"不能脱却我们人的主观意识"的"精神性的概念"，所以是主观唯心主义。而无论是主张谭氏是唯物主义或唯心主义，又都认为"以太"与"仁"完全是一个东西，是同一个概念："仁就是以太，以太就是仁"（杨正典文），"以太实质上就是仁"（张玉田文）。这种观点一直到最近许多论著中也仍然流行。实际上，这两者在谭氏思想中是有差别的，"以太"并不是什么"精神性的概念"，基本上是一个物质性的观念，但其中夹杂着唯心主义的

规定。同时，“以太”也并不等于“仁”，“以太”与“仁”这两个概念有同一的地方，也有差异和距离的地方。它们的关系颇为复杂。在这两个概念的关系中，缩影式地全部反映出谭氏哲学的基本矛盾。当“以太”与“仁”完全相等同时，接近唯心主义；相反，则表现出唯物主义。总之，不能把“以太”和“仁”完全等同，不能认为谭氏的“以太”是一个纯粹精神性的概念，“以太”具有十分矛盾、复杂的内容和性质，尽管谭氏本人对它作了某些明显的唯心主义的规定，带有相当浓厚的精神性的色彩，但是，“以太”的主要特征却仍然是：它是中国近代哲学史上一个物质性或接近物质性的概念。

“仁”，如前所指出，是在观察探讨自然、社会各种现象后，为谭氏提升和抽象化了的宇宙总规律。“以太”是它的物质根据和基础，是它的“所以通之具”，“夫仁，以太之用，而天地万物由之以生，由之以通”。“仁”的实现必须借“以太”的存在才有可能。“以太”是“仁”的“体”，“仁”是“以太”的“用”。谭氏认为，“学者第一当明以太之体与用，始可与言仁”。可见他认为两者仍有区别。

可以认为，谭氏关于“以太——仁”这一体用关系的思想是其早年关于“器”决定“道”的观点的发展和深化。谭氏在甲午战后遵循王船山关于“器”(客观事物)与“道(规律)的唯物主义的学说，一再强调“器”“道”是统一的存在，“器”规定“道”，“道”不能规定“器”。“道”必须有它的物质基础，唯心论者所标榜为本体的超脱物质(“器”)的“道”，不过只是一个“迷离徜恍”“虚悬于空漠无联之际”的“幻物”而已：

> 故道，用也。器，体也。体立而用行，器存而道不亡。自学者不审，误以道为体，道始迷离徜恍，若一幻物虚悬于空漠无朕之际，而果何物也邪？于人何补，于世何济，得之何益，失之何损邪？……夫苟辨道之不离乎器，则天下之为器亦大矣。

器既变,道安得独不变?变而仍为器,亦仍不离乎道。人自不能弃器,又何以弃道哉?

谭嗣同指出因为“器”在中国外国是一样的,它具有普通性,从而“道”也具有普通性。“器”是变的,因此“道”也应该跟着变。所以结论就是:今日中国就必须采取学习今日西方的“道”。这是一种素朴的唯物主义观点。它是谭氏变法维新的政治主张的哲学根据(谭氏自己也是这样提出的)。谭氏这一思想(一八九四年)是后来(一八九七年)《仁学》中的哲学观的先导,并仍然自相矛盾地保存在他想要构造的唯心主义的体系之中。所以,不能如张玉田等所认为那样,说谭氏这一思想是“散见的,不完整的,并未纳入其哲学体系中”,似乎是与谭氏整个思想发展无关的偶然涌现的观点,或者说这一观点已完全被谭氏所彻底抛弃和否定(如张德钧文)。实际上,“以太——仁”的观点正是“器——道”思想的全面发展。前者比后者虽远为混杂不纯,但却也远为丰富而多采。

正由于要肯定任何“道”(规律)都必须有它的客观物质基础(“器”),那末,作为宇宙万物的根本规律的“仁”——“通”的基础,作为体现“仁”——“通”的工具和实体,又是什么呢?谭氏苦心探求“所以通之故”,“究其所以相通之神之故”的结果,就在附会当时自然科学知识下,朦胧地找到和确定了这个基础,这就是“以太”:

遍法界,虚空界,众生界,有至大至精微,无所不胶粘,不贯洽,不筦络,而充满之一物焉。目不得而色,耳不得而声,口鼻不得而臭味,无以名之,名之曰“以太”。其显于用也:孔谓之“仁”,谓之“元”,谓之“性”;墨谓之“兼爱”;佛谓之“性海”,谓之“慈悲”;耶谓之“灵魂”,谓之“爱人如己”,“视敌如友”,格致家谓之“爱力”、“吸力”;咸是物也。法界由是生,虚空由是

立，众生由是出。

谭嗣同的密友，改良派左翼另一著名领袖唐才常也有着这种近似的观点，他说：

造地球者天，造人者天，造天者天。有地之天，有人之天，有天之天。天无薄，天之天尤无薄。然地天通，人天通，天天通。天无天，分寄于地球所有之质之点之谓天。天无质无点，分质点于地球所有六十四元质（按指化学六十四元素）暨引线引面之无数点而为千万亿兆恒何天。（《觉颠冥斋内言·质点配成万物说》。这里的“天”约相当于谭氏的“仁”；“质点”约当于谭氏的“以太”。）

与当时中国先进人士一样，谭、唐都是西方科学知识的热情的学习者。谭嗣同是在这基础上，凭借和附会着刚由西方传来的化学元素（即“原质”）不灭等科学定理和物理学中的“以太”概念，建立了自己的哲学体系，论证了“仁”的基础就是充塞宇宙、无所不在而“不增不减”“不生不灭”的“以太”。

“以太”这一概念的确包含两种内容。但首先，“以太”是被谭氏规定为一种不依赖人类主观意识而独立存在的客观物质本身，它是一切物质最后的不可分割的分子：

……任剖某质点一小分，以至于此，察其为何物所凝结，曰惟以太。……至于一滴水，其中莫不有微生物千万而未已，更小之又小至于无，其中莫不有微生物，浮寄于空气之中：曰惟以太。

唐才常也说：

> 元质者，独为一质，一成不易，无他质羼，无他功用。六十四元素配成世界万物。(《质点配成万物说》)

谭、唐说法还有若干小的差异，但应该注意的是重要的共同点：他们都采用着"无质"或"以太"等自然科学的物质概念，并且首先是把它们看成一种物质性的东西，并不带有什么目的、意识或人格等神秘性质。它们除"配成万物"外"无他功用"，或者只具有纯粹机械性的传播、媒介等物质作用，《石菊影庐笔识》中说：

> 热在空气之以太中，恒欲涨而四出。……以太为其所涨，依次而传之，合无量数之微质点，微气缕，互相焚烁，递相承达，条流激射，……是即所谓光也已。声光虽无体，而以所凭之气为体，光一而已，其行也，气为光所烁而相射以流也。

人类万物各种复杂多样的"体质性情"并非"质点"或"以太"中即已具有，而只是产生于"质点"或"以太"各种繁复不同的配合组成：

> 彼动植之异性，为自性尔乎？抑质点之位置与分剂有不同耳。质点不出乎七十三种之原质(按指化学元素)。某原质与某原质化合，则成一某物之性，析而与他原质化合，或增某原质，减某原质，则又成一某物之性；即同数原质化合，而多寡主佐之少殊，又别成一某物之性。……香之与臭，似判然各有性矣，及考其成此香臭之所以然，亦质点布列微有差池，……苟以法改其质点之聚，香臭可互易也。

"以太"的存在就是万物有"性"的原因,"以太"本身没有什么先验的奇妙的"性":"性一以太之用","谓以太即性可也,无性可言也。"

"以太"或"质点"是无始无终和不生不灭的,这是谭氏"以太"观念中根本内容之一,这显然是在当时化学元素(他们称之为"原质")的自然科学知识(当时还不知道元素可以蜕变)影响下形成的观点。认为事物的生灭、存亡、成毁、分合,都并不能消毁一个元素或创造一个元素,都不过是这些元素的分、合、调整……,化学元素("原质")如此,"以太"("原质之原")就更如此了。所以谭氏一再强调:"然原质犹有七十三元素之异,至于原质之原,则一以太而已矣。一,故不生不灭。""不生不灭,仁之体。"谭氏指出万物虽然变化和生灭,但其最后的"原质"和"以太"却是不生不灭的:

> 不生不灭有征乎?曰:弥望皆是也。如向所言化学诸理,穷其学之所至,不过析数原质而使之分,与并数原质而使之合,……岂能竟消磨一原质,与别创造一原质哉!……本为不生不灭,乌从生之灭之?譬如水加热则渐涸,非水灭也,化为轻气养气也。……

唐才常也说:"无一质能灭之使无,……道之使有。"

同时,如前所指出,谭氏认为"以太"的"不生不灭"永远只能存在和体现在"以太"本身的运动中,谭氏把它称之为"微生灭":

> 不生不灭乌乎出,曰:出于微生灭。此非佛说菩萨地位之微生灭也,乃以太中自有之微生灭也。成乎不生不灭,而所以成之微生灭。

而“微生灭乌乎始”？如前指出：谭氏朦胧意识到是两种“动机”——矛盾的冲突而起。

谭氏关于“以太”存在的永恒性与“以太”运动的不可分离的观点有着重要意义。只有把物质本身看作是永恒的活动的分子，才能真正使其对自然的了解避开有神论或“最初的一击”、“非物质的东西在推动它”之类的错误。“如果我们把自然了解成一堆死的、没有特性的、纯粹被动的材料，那么毫无疑问我们是会不得已而在自然之外去找运动原则的。”(霍尔巴哈。见普列汉诺夫：《唯物论史论丛》，人民出版社版，一九五三年版，第二——三页。)一个活泼的具有内在生命或运动源泉的宇宙基本单位和由此而生的整个运动变化发展着的宇宙，便是谭嗣同这位中国新兴资产阶级代言人所首次提供出来的一种新的哲学意识形态或世界观。

谭氏的“不生不灭之以太”观点正是其对世界统一性和规律性的认识的根本基础。因为最后的单位如也能生灭——从无生有，从有变无——则整个世界的存在及其统一性规律性也就难于理解了。

正是在这种“以太”基础上，谭氏建造了其自然观。谭氏在《仁学》中一开始就尽力描绘了他所认识的广漠无垠、不可穷尽、无始无终而不断运动进化的宇宙，他把它称之为“大千世界”、“华藏世界”、“世界海”、“世界种”：

> ……地统月，与金、水、火、木、土、天王、海王为八行星；又有无数小行星，无数彗星；互相吸引，不散去也。金、水诸行星，又各有所绕之月，互相吸引，不散去也。合八行星与所绕之月与小行星与彗星，绕日而疾旋，互相吸引不散去，是为一世界。此一世界之日，统行星与月，绕昴星而疾旋；凡得恒河

沙数，成天河之星团，互相吸引不散去，是为一大千世界。此一大千世界之昴星，统日与行星与月，以至于天河之星团，又别有所绕而疾旋；凡得恒河沙数各星团星林星云星气，互相吸引不散去，是为一世界海。恒河沙数世界海为一世界性。恒河沙数世界性为一世界种，恒河沙数世界种为一华藏世界。华藏世界以上，始足为一元。而元之数，则算所不能稽，而终无有已时……

在这里，与康有为一样，谭氏不但没有怀疑自然、自然的统一的规律性的客观物质存在，而且还认为自然及其规律性并不是由什么魂灵鬼神或某种非物质的神秘力量从自然外面来创造和主宰；与此相反，存在的原因在其自身，运动也有内在的必然性，“虽天地鬼神，莫可如何”。可见，谭嗣同在这里的基本倾向是认为事物的生灭变化，以最根本的物质“以太”的运动为最终基础，“以太”自身处在不停顿不间断的迅速的运动、转换状态中。“以太”处在不断运动中，万物在生灭变化中，天地在“日新”过程中，整个世界就这样不生不灭地永恒存在着和发展着，这就是谭嗣同“以太”说的自然观。与康有为一样，谭嗣同也是强调历史的发展进化的，他把这一切都建筑在“以太”基础之上，比康有为讲得更富有哲学思辨意味。

很明显，与康有为一样，谭氏这种唯物论的自然观是在当时由西方传来的自然科学知识的直接帮助和影响下形成的。它的意义在于与当时封建主义反科学的世界观的尖锐对立和斗争。这一点不容忽视。把谭嗣同说成一堆漆黑的主观唯心主义，主要就在忽视了上述自然观中的科学倾向的历史地位和意义。当时封建反动统治阶级的唯心论者就正是极力反对科学，斥科学为“绝不可信”的“异端邪说”的：“西人言日大不动而八行星绕之，……盖西人主

天故抑地，使不与天配。""窥其用心止以破天地两大，日月并明，君臣父子夫妇三纲而已矣，吾不知今之学者何为舍尚书而信其说也。"（曾廉："《瓠庵集·西人天算·历象》）

谭嗣同的自然观正是应与这种愚昧、反动却具有悠久传统和巨大力量的封建主义唯心论相比较，来估计它在当时的哲学作用，谭嗣同三十岁左右写《仁学》前对当时流行的各种封建主义神秘的、传统的唯心主义的批判反对，也应该从这个角度予以评价：

释氏之末流，灭裂天地，等诸声光之幻，以求合所谓空寂，此不惟自绝于天地，乃并不知有声光，夫天地非幻，即声光亦至实，声光虽无体，而以所凭之气为体。（《石菊影庐笔识·思篇》，后来，以太便替代了"气"，声光不再以"气"为体，而是以"以太"为体了。）

夫浩然之气，非有异气、即鼻息出入之气。理气此气，血气亦此气，圣贤庸众皆此气。然则所谓天者安在乎？曰：天无形质，无乎不在。粗而言之，地球日月星以外皆天也。……此以气言也。精而言之，地球日月星及万物之附丽其上者，其中莫不有天存。朱子"四书注"曰：天即理也。此以理言，而亦兼乎气也。……自后人误分天地为二，其解遂晦。夫地在天中，天亦即在地中。（同上书）

谭氏指出客观世界的实在性，否定有超脱物质（"地"、"气"）的而独立存在的规律、理则的本体（"天"、"理"），这正如谭氏否定有离"器"的"道"一样，是对当时根深蒂固的传统封建主义唯心论思想的反驳。

谭氏还嘲笑和否定过在中国封建社会长久并相当广泛地流行着的玩弄"数"的神秘主义思想：

中国往往以虚妄乱之，故谈算者必推本河图洛书，为加减乘除之所出。不知任举二数，皆可加可减可乘可除，何必河洛。夫河洛诚不解是何物。要与太极图先天图谶纬五行爻辰卦气纳甲纳音风角壬遁堪舆星命卜相占验诸神怪之属，同为虚妄而已矣，必如西人将种种虚妄一扫而空，方能臻于精实。算家又言黄钟为万事之根本，此大可笑，黄钟一律管而已，何能根本万事？……理数二也，其实一也，……知数者，知理而已，无数之可言也。不善言数而专任乎数，数始与理判矣。……自邵子图数为道，而数始为天下惑，……然不过附会五行，排比八卦，听命于未定之天。及一值乎其机，遂同符契，而要之所以致此之故，莫之能知。……故夫星卜命葬诸术即有可观，君子必远之而弗为，以其不知本也。（《短书》）

封建唯心主义把“数”神秘化，不认为“数”是“理”（客观事物的规律）的一种抽象反映方式，不去研究“数”如何表现“理”，而认“数”为本体，认为其中先验地包含了一切“理”，企图从“数”中直接推算出一切事物的规律。谭嗣同的这些反对迷信、相信科学的思想，都应该看作是其唯物主义的因素和倾向。这些因素和倾向是与《仁学》以“以太”为基础的唯物主义自然观进化论相连结、一致的。

一般来说，这些“零散”观点本来并无多大意义，不能看作是什么重要的哲学思想。它的意义只在于（一）它表现了当时先进人士接受科学的时代精神，（二）它在谭嗣同哲学思想发展行程中占有地位。它们虽是所谓谭在接受佛学之前的“佞西学太甚”（梁启超）的时期的思想，但与后来并非毫无关系。不能把《仁学》中关于“以太”的观点与这些观点完全隔绝分开（如张德钧文），许多把它们隔

绝分开的论著也都未正面论证其理由。事实是，谭嗣同在写作《仁学》前后，在杨文会等人的严重影响下，在力图构造一个以佛学唯识论为基础的唯心论体系的同时，前数年这些朴素的唯物论的观点、看法，尽管与其体系自相矛盾（例如以前的反佛与现在的尊佛等等），又并未完全舍弃。相反，而是包容错杂在其哲学思想中。他之所以要提出一个“以太”的概念，所以认为“下学”（指西学）为“上达”（“教务”，指宗教）的“始基”，之所以坚持一大堆自然科学的知识观念，他的佛学之所以并未能完全消化或取消西学，“仁”与“心力”之所以并未能完全取代“以太”，都表明了这一点。这也说明谭嗣同《仁学》是一个未成熟、未完成的体系，还处在构造的过程中，所以充满了矛盾和混乱。斥责这种混乱（主张谭为唯物论者或唯心论者都斥责过这种混乱），或人为地替他弥缝补合，都是无用的，它自有其历史的意义和原因。《仁学》中“以太”这个概念便是如此。因关乎多年争论，下面对这个谭嗣同哲学中的核心——“以太”概念，不嫌重复再作些分析。

例如，有人认为：谭氏的唯心主义在于，他以为声、光、电不能由其本身来说明，而必须找出一个更根本的东西——“以太”作为原因，在声、光、电之外再提出什么“以太”是不对的，根本就不应该提出究竟什么是声光电等等现象之共同基础和原因的问题。光就是光浪，电就是电浪，提出究竟它们存在的共同的本质和原因，就是脱离“客观物质世界本身去求解释”的唯心主义。实际上，谭嗣同所表现的这种思想，所提出的这个问题，我以为倒清楚地显示了他作为一个哲学家的特色。因为他不满足于对世界和一切事物的存在和原因作表面现象的繁多解释，而极力在思考和探求这些众多复繁的现象的一个根本的实质和统一的原因。“光浪”“电浪”“声浪”所以没有满足他，正因为他觉得这些都还只是一种形态和现象，它们本身的存在需要解释：“动荡者何物”？“牵引者何物”？

“何以能成可纪之数”？在这种声光电化的规律的现象和存在的后面，是不是有一个共同的基础或原因？是不是有一个统一的本体或实质呢？显然，谭嗣同在这里是接触、提出和研究了有关世界统一性、世界的实体和本质等哲学问题。当时谭氏所知道的自然科学对声、光、电的科学解释的模糊（电子学说、光粒波二重说未出世，“光浪”“电浪”究竟是什么东西还很模糊含混），更助长和刺激了谭氏在哲学上去探求其统一性和实体的问题。谭嗣同所以不仅是一个单纯的自然科学知识的宣传者，而能是一个哲学家，也正在于他的这种探求，和在这种探求之上提出以“以太”为世界本体的哲学观点。他以“以太”为基础，提出了他自己的一个统一的宇宙观。本来，企图从多样性的物质现象追寻一个统一的世界本体实质，这常常是一般哲学家（不管是唯物主义或是唯心主义）所提出和研究的课题。不管用“理”也好，用“气”也好；用“理念”也好，用“原子”也好；用“精神”也好，用“物质”也好；古今中外的哲学家都无非是对世界事物、现象提出一个统一的本体论的哲学概念来在根本上说明它。所以，不能说提出这样一种概念就是“脱离客观事物本质去求得解释”的唯心主义。

问题不在于谭嗣同是否应该提出一个哲学本体论的“以太”概念，而在于这样一个“以太”概念究竟具有些什么特征，包含些什么内容。正是在这里，才面临了最复杂的问题。因为“以太”是一个充满矛盾的和含混的概念，因为这个概念既不像“原子”那样彻底是物质性的概念，又不像“理念”那样是纯粹精神性的概念，因此，也才发生争论。重要的是不要抓住任何一个片面来立论。

首先，如前面刚已说过，“以太”基本上是被谭氏规定为一种物质的微粒子似的东西。（“任剖某质点一小分，以至于无，察其为何物所凝结，曰惟‘以太’。……更小之又小至于无，其中莫不有微生物，浮寄至空气之中，曰惟‘以太’。”）在许多地方，谭氏对“以太”作

了朴素的物质性的描写和说明。要注意"以太"在当时自然科学中,也是被认作无所不在、无形无性、贯通万物而为光电传播的原因媒介的微细之至的物质的。谭氏没有考虑其他精神性的概念而恰恰采用当时这个自然科学上的物质概念,就不偶然。应该看到,与康有为、唐才常等当时许多先进的思想家属于同一类型的体系,谭嗣同的哲学也正是中国古典传统哲学在近代的终结。他们的特点是承继了古代关于"气""器"等等传统观念、思想,而给这些古老的哲学范畴牵强附会地填塞和改换以他们当时所接受的近代自然科学的内容。他们尽量利用和附会着当时的自然科学的知识,把世界解说和归结为电、为质点、为元素、为"以太"等等。尽管他们对电、以太等本身还带着神秘的唯心主义的看法,但是,其主要的时代历史意义却仍然是:他们热诚接受自然科学的洗礼,选择和采取了当时自然科学对世界的唯物主义的科学解释,来作为建立自己的世界观和本体论概念的依据。忽视或否认这一总的思潮倾向和时代特色,片面强调他们所用概念("以太""质点""电"……)中所附加的非科学性和唯心论成份,便很难正确估计当时这一时代精神的意义所在。脱离开整个时代思潮的特色,一个充满矛盾的哲学体系仅就其本身而言,便很难确定其真实内涵和历史价值。仅就《仁学》来谈论《仁学》,是不够的。

其次,谭嗣同的"以太",也并不如柏拉图、黑格尔的"理念"或二程朱熹的"理"那样,它还不是脱离或超越客观物质世界的实体存在。谭嗣同自己说的明白:"以太"是"无形焉,而为万物之所丽,无心焉,而为万心之所感"。就是说,"以太"并不存于万物万心之外,而只存在在万物万心之中:"以太"并没有超脱万物而独立存在的"形"和"心"。在谭氏整个对"以太"的描叙中,强调的是"以太"与万物的不可分割,是"以太"存在、运变在万物中,而没有像"理"或"理念"那种高出世界的实在的或逻辑的先验存在的规定。"以

太”与世界的关系，在谭那里，不是一种逻辑的演绎或反照（像“理”或“理念”与物质世界的关系那样），而只是一种构成物质世界的“至精微”的“原质之原”的单粒子。因此，在这里，与其说“以太”接近于精神性的“理念”，就不如说它更近于物质性的“原子”。所有这些，是“以太”概念的一个方面。

然而，“以太”概念又确有另一方面，正因为谭嗣同所选择的这一科学概念本身也是模糊不清的，使谭氏更便于把它加上浓厚的神秘色彩，用它与唯心主义相妥协。首先，由于谭氏强调“以太”不能为人类感官所感知，所谓“目不得而视，耳不得而声”，它“无形”“无性”之可言，形体性质缺乏明确的感性规定性，这就使“以太”的客观存在带上了极抽象的性质，它的物质性缺乏足够的内容。更重要的是，由于谭氏不了解世界事物规律性的存在和发展的繁复众多的具体的物质原因和根据，就概括地把这一切万事万物之“所以然”——从“骨肉之能粘砌不散去”，“声光热电风雨云露霜雪之所以然”等自然现象一直到“有家有国有天下之相维系”等社会问题都一概简单地抽象地诿之于“以太”的作用。因之，“以太”在这里就远远超出了其作为纯粹物质的功能而带有了某种神秘的主宰的性质。于是，很清楚，在这种情况下，“以太”与“仁”这两个概念的差别就大大缩小以致到完全消失，“以太”在这里也作为自然规律的抽象存在，与“仁”完全等同起来合而为一了。“反而观之，可识仁体”，不再是“以太”为体，而是以“仁”为本体了。在这种情况下，也就可以说“以太”即“仁”，“仁”即“以太”。从而，在这里，“以太”和“仁”的本体的“不生不灭”也就带有了形而上学的抽象性质。因之，谭氏说，“仁者寂然不动。”强调自然的规律，以致把自然及其规律从其具体感性物质中抽出来当作世界的本体，常常是刚脱胎的唯物论的巨大缺点，使及其向唯心主义转化的契机。在欧洲哲学史上就有过这种情况，在中国近代，这一弱点的发展和转化就更

为迅速和突出，它首先挤在、缩压在谭嗣同一个哲学体系中了。

总括起来，我认为，“以太”与“仁”是两个不能完全等同的概念。“以太”有与“仁”可以等同的一面，也有非“仁”所能完全概括包含的另一面。一方面，谭嗣同说，“夫仁，以太之用”，“其显于用也，孔谓之仁”，“谓之性，“谓之灵魂”，以及“性一以太之用”等等，表明物质“以太”是“仁”(规律)的“体”，“仁”是“以太”的“用”(表现)，“以太”是本源的，第一性的；“仁”是派生的，第二性的，其他如“性”、“灵魂”等等，也都是“以太”的“用”。在这里，“以太”与“仁”二者不可以等同，这不是“一个是来自西方，一个则是借用于古代”(孙长江文)的问题。但另一方面，谭嗣同又的确经常把“以太”与“仁”完全等同起来，甚至认为“仁”比“以太”更根本更重要，“以太”不仅作为单粒子的物质，又还作为万事万物的原因的超感官经验的抽象的存在。在这里，“以太”本身带有自然规律的性质(在启蒙思想家那里，社会规律一般都只是自然规律的推演，谭嗣同也如此，所以他把“仁”看作世界〔包括自然与社会〕的总规律，把“有国有家之所以然”与“电光声之所以然”看作是受同一规律的支配)，因此，在这里，“以太”就带上抽象的“至大”的形而上学的实体存在的本体论性质而确乎与“仁”相等同了。总之，“以太”一方面作为一种单纯的“至精微”的单粒子式的物质存在，在这方面，它与“仁”是不同的；但另一方面，它同时又具有一种所谓“至大”的形而上学的抽象实体性质和作用，在这方面，“以太”与“仁”又是相同的。正是因为这两个方面的交错混合，就使“以太”概念带有准泛神论的特色。

这就是“以太”这一概念本身的巨大矛盾和不同含义，也是“以太”与“仁”的多层关系。但“以太”之作为物质单位和作为规律这两方面，前者毕竟是主要的。这就是“以太”之不同于“仁”所独具的特征之所在。并且，即使“以太”作为根本不生不灭的永恒实体

(“仁”),它无所不包无所不在,是一切物,一切事,一切事物之所以然;但它仍不超脱这些事物和世界之外,而只存于其中。它毕竟具有着与现实物质世界密切统一可以察知的感觉性的光辉。这与康有为哲学思想的情况又完全一致,自然观上科学唯物论影响在转入唯心主义本体论的过渡中,闪灼着这种准泛神论的光彩。谭嗣同一方面固然是把物质(以太)存在神化(仁)了。把物质升华为规律,让规律作为主宰的神而君临万物;但另一方面,这神化的规律(“仁”)又毕竟只能与物质(以太)同在,只能存在在物质之中。在“以太”作为自然观(物质构成和宇宙图景)与“仁”作为本体论这一既渗透等同又差异矛盾的错综多层关系中,呈现出比欧洲资产阶级哲学如笛卡儿的二元论、斯宾诺沙的泛神论要远为混乱和幼稚的状况。忽视或甩开这种种复杂、错综、幼稚、混乱的情况特点,简单地把他说成是完整的唯物论(如杨荣国、冯友兰文)或完整的唯心主义(如张玉田、孙长江、张德钧文),都是片面的,无助于揭示谭氏哲学的内在矛盾。

(三) 唯心主义的成份和体系

泛神论把整个物质世界置放在上帝实体之内,上帝存在于事物之中,上帝实体就是物质世界。所以,“泛神论是神学的无神论,是神学的唯物论,是神学的否定”(费尔巴哈:《未来哲学原理》,三联书店一九五五年版,第二三页)。但是,“泛神论必然要走到唯心论。”“唯心论也是泛神论的真理:因为上帝或本体只是理性的对象,‘自我’的对象,思维实体的对象。”“没有上帝,任何事物就都不能存在,就都不能被思想。这些话在唯心论的意义之下就是说:一切只是作为意识的对象而存在,……存在的意思就是成为对象,所以要以意识为前提。”“你何以相信事物存在于你之外呢?这是因为你看到、听到、触到一切东西。因此这些东西只有作为意识的对

象之后，才成为一种实际的东西，……因此意识是绝对的实在或绝对的实际，是全部存在的尺度。”（同上书，第二七、二八、二九页。）

所以引这么一大段外国古典哲学，是因为这些话深刻地揭开了哲学思想发展的内在的必然逻辑行程。上帝实体存在于物质世界之中而作为思维的对象的存在，必然会过渡到物质世界的本身作为思维对象而存在，泛神论必然过渡到唯心论。哲学由对象走向自身，由客体走向主体，由自然观走向认识论。

这一哲学的历史行程，是以多么急骤的缩影挤在中国近代的许多哲学体系中啊。谭嗣同不是对宗教有神论斗争的泛神论，“仁”也不是“上帝”，他的泛神论是没有神（上帝）的泛神论（所以我们说它是准泛神论）。它只是反对程朱理学唯心论，把程朱高高在上超脱人世的“规范准则”——“天理”，拖到人间，变成为与人世事物混然一体不能分割的“仁”。但它由肯定“仁”的实体只能存在于物质世界的“以太”之中，而迅速地走向认为物质世界的“以太”也只是作为“唯识”——意识对象而存在，从而意识“是全部存在的尺度”。这个过程与上述哲学史的行程是近似的。

谭嗣同的唯物主义的自然观就这样迈入唯心主义的认识论。认识论是近代哲学的主题。在中国近代，这一主题到谭嗣同这里才变得突出起来。在这之前，包括康有为在内，重点仍在自然观；在封建时代，重点是在伦理学。谭嗣同保留了“仁”这个原本是封建伦理学的范畴，以之来作本体论的应用，到这里，在杨文会以佛释儒的直接影响下，谭嗣同的“仁”（儒家）也逐渐隶属于“识”（佛学）之下，本体论、自然观完全归宿为认识论。如果说，在自然观中，谭氏唯物主义的成分占着优势；那末，在认识论上，唯心主义却窒息了谭氏的整个思想。如果说，在世界观中，自然科学知识对谭氏产生了良好的影响；那末，在认识论上，佛教唯心论和伪科学（如证明灵魂不死、心灵感应的所谓“灵学”、“治心免病法”……）却造

成破坏。

谭氏认识论的正确的一面是开始意识到认识对象及真理的客观性。例如，谭指出，香臭等不同感觉只是外界不同构造的物质作用于感官的结果。所以，"改其质点之聚，香臭可互易也"。谭也认识了人类知识的相对性质和客观真理的无穷尽。他从理论和实践上大力提倡科学，强调"仁而学，""学当以格致为真际"，反对愚昧与保守。但是，另一方面，由于谭过分夸大客观世界的运动变易，否定事物存在的相对稳定性和质的规定性，从而就强调人类感官的"不足恃"，进而怀疑依靠感官和科学认识真理的可能性和它们所得到的知识的可靠性。因为他以为感官和科学所获得的都不过是主观的假象和"我见"而已："……且眼耳所见闻，又非真能见闻也。眼有帘焉，形入而绘其影，由帘达脑而觉为见，则见者见眼帘之影耳，其真形实万古不能见也。……悬虱久视，大如车轮；床下蚁动，有如牛斗，眼耳之果足恃耶否耶？……"

但谭氏企图在其哲学体系中完成对绝对真理的认识，把认识看作有一个终点，谭说，"识者，无始也，有终也，业识转为智慧，是识之终矣。"正因为如此，谭氏完全割裂相对真理与绝对真理，把绝对真理看作是与相对真理脱离甚或背反的神秘的永恒不变的实体，这样逼使谭氏抛弃感官的实践和理性的思维，转而求助于神秘的"直觉"、"顿悟"："不以眼见，不以耳闻，不以鼻嗅，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思，转业识而成智慧，然后一多相容、三世一时之真理乃日见乎前。"这种由相对主义经过怀疑论、不可知论最终导致主观唯心论，又都是从认识论的感觉论和经验论开始的。在康有为那里，经验论的认识论在其哲学体系中的地位还不明显和突出，在谭嗣同及后人，就不然了。从感觉立论，也重视感官认识的意义，与强调"学"——学习科学知识联系在一起，这本是谭嗣同等人的时代共同点，尽管要"上达"到宗教（详后），却又以"下学"

(科学)为基础。在当时自然科学知识影响下,谭嗣同以感官感觉为起点,从经验论的认识论为出发,而迅速转向相对主义和主观唯心论,却构成一奇异图景。这种由经验论到唯心论的过渡,是以主观地使用辩证法——诡辩式地玩弄概念的灵活性——为其具体途径。

所以不能同意谭嗣同哲学的基本矛盾是"体系与方法的矛盾"(孙长江:《试论谭嗣同》,《谭嗣同是唯物主义者吗》,《教学与研究》1955年第10期,1956年第10期),即认为是辩证的方法和主观唯心主义的体系之间的矛盾;"先进的方法,曾导致唯物论的闪光;但体系是唯心主义的,这就窒息了进步的方法"(同上)。但究竟是如何"窒息"的呢?这种体系与方法的矛盾究竟是如何产生,如何发展,如何呈现的呢?它们的具体情况如何?具体表现在哪些问题上?它们对谭氏整个思想又有什么关系?这一切都丝毫没有说明。在我看来,无论是谭氏的体系,或是谭氏的方法,其内部都存在着尖锐的矛盾和冲突。就体系来说,是唯物主义成分与唯心主义矛盾,是"以太"与"心力"的矛盾;就方法说,是辩证法和诡辩论相对主义的矛盾,是强调事物的变化发展和否认事物相对稳定企图另求永恒的实体的矛盾。一个内部蕴育着这种极其尖锐的几乎是直接陷入形式逻辑矛盾的体系,如本文所不断指出,这就是谭嗣同的哲学思想区别于其他人(如康有为、严复、章太炎、孙中山)的独具的特点所在。

这里所谓方法,也就是认识论,因为谭的方法论与认识论是紧密相连交织一处的。上面讲辩证观念时已指出这点,即主观地使用辩证法,由强调人类感官作为认识的"不足恃",进而怀疑和依靠感官和科学认识真理的可能,到根本怀疑和否定客观真理和客观事物的存在;由强调认识的相对性质和客观真理的无穷,到认为一切认识都不过是主观的"我见"。可以经常直接看到这个由辩证法

滑人相对主义和诡辩论的思想过程。常常是这样：在一大段连续的谭氏原文中，上半部还是相对深刻的辩证法，下半部却已变成了主观主义的诡辩论了。例如，“一多相容”“三世一时”“何幻非真”“何真非幻”这样一段相对主义的诡辩就正是紧接着为今人称赞能比美于赫拉克利特的辩证法观点（世界一切的变化发展，一切存在的相对性质）的论证之后，并且还正是它的直线推演。正是：跨出真理一步，便变为荒谬，辩证法主观任意的直线推演便立刻转为诡辩。了解这一点很重要，它是谭氏哲学思想一个关键所在，也是这个哲学留下的重要教训之一，貌似辩证法而实际是主观诡辩论，这在中国近代是颇具代表意义的。一方面，要求热情学习科学知识，相信并重视经验科学，提出“学当以格致为真际”，“仁而学，学而仁”；另一方面，又轻视感知认识，认为它们“不足恃”，以为“但有我见，世上果无大小”。把物质世界当作假象而要求超脱这个运动变化生灭不息的世界，超出这个所谓可悲的“轮回“，而去寻求和把握另外的不生不灭永恒存在的真理和实体。这种寻求的结果，谭氏就终于找到了他的心灵的宝贝——无所不在的“心力”。

> 念人所以灵者，以心也，人力或做不到，心当无有做不到者……所谓格致之学真不知若何神奇矣，然不论神奇到何地步，总是心为之，若能了得心之本源，当下即可做出万万年后之神奇，较彼格致家惟知依理以求节节为之，……利钝何止霄壤。

企图一下子立即完成绝对真理的认识，谭氏以为“心”——“心力”就是这种真理本身。谭氏怀疑和否定感觉知识的可靠，想用灵魂和智慧去寻求绝对的真理，这种寻求的结果，所得到的当然只是一种纯精神性的实体“心力”。谭氏认为通过智慧（这智慧不是理

性、逻辑,而是一种神秘的直觉)达到绝对真理的认识的时候,也就是"天人合一",人的"心力""灵魂"与宇宙的大"心力"大"灵魂"合一的时候。这样,认识就完成了,"仁——通"实现了,人我万物浑然为一了。在这方面,谭氏的神秘的直觉认识论与其"心力"确是一致的。归结起来,为甚么认识论上相对主义会占优势呢?这是因为(一)主观主义地运用了辩证法,变成了诡辩论;(二)认"心力"为本体,世界为假象。这里还应该指出,谭氏只是怀疑和否定通过感官和理性能够获致绝对真理(只能在这个意义上可对谭氏使用不可知论的名词),而并不否定可以通过"智慧"即通过"心力"相通的神秘直觉来取得它。所以它的认识论的矛盾不是什么不可知论的问题,而是科学认识与神秘直觉的矛盾,是格致与宗教的矛盾。

既然"心"——"心力"不依赖客观而能创造改变一切,"一切唯心所造"。当然也就"尊灵魂,揞体魂",认为一切问题皆可直接由心来解决。因为人心即天心(仁),天心(仁)亦即人心,"理者何,即天也,然而至诚所成可致饮羽,是理为心所致,亦即天为心所致矣"。如能求得人类万物的"心力"相通,仁也就能实现。在这里"心"就成为"仁"的根本内容而为宇宙本体了。宇宙本体在这里,就是一个统一的"心",它是灵魂,是规律,也是人的意识。人的意识是这个大心的一部分。客观世界变成了主观意识。在这里,具有物质内容的"以太"也就自然成了一个不必要的幻象和假借,所以谭氏一再说:"仁为天地万物之源,故唯心,故唯识","以太也,电也,粗浅之具也,借其名以质心力","以太者,固唯识之相分,谓无以太可也"。"三界唯心,法界唯识","天地乎,万物乎,夫孰知其在内而不在外乎"。如此等等,不一而足。一切物质都等同为精神,实在的现实世界被宣布为空灵的心力意识,自然科学的"以太"被当作佛教唯心主义的注脚,"以太"说中的唯物主义的倾向和因素迅速地淹没在唯心主义之中。

那么,谭嗣同的"心力"说到底是主观唯心主义还是客观唯心主义呢?从表面看,"心力"既然是"心",是"识",并且又明确以佛学唯识论为基础,当然应该是主观唯心主义。许多论文(如张玉田、孙长江、张德钧诸文)也都是这样讲的,似乎确凿无疑了。然而,事情好像又没有这样单纯。谭嗣同哲学思想拥有各种极端尖锐的矛盾,既有唯物论与唯心论、辩证法与诡辩论的矛盾,同时还有客观唯心主义与主观唯心主义的矛盾。就拿"心力"这一概念来说,它既是主观唯心主义的概念,同时又有许多客观唯心主义的规定,它所指的不仅是人类的意识,而且也是指一个客观的大精神。"心力"被谭氏描述为普遍的独立的无所不在的贯串万物的大灵魂大智慧,人类的"心力"不过是其中的一部分:"同一大圆性海,各得一小分,禀之以为人,为动物,为植物,为金石,为沙砾水土,为屎溺,乃谓惟人有灵魂,物皆无之,此固不然矣。""推此则虚空之中,亦皆有知也。"心"在外而不在内"等等,这正是谭氏所再三强调的而为许多研究者所避而不提的思想。他的"通人我"、"通天地万物人我为一身",正是建立在这样一个万事万物的共同的、统一的客观基础之上,且不管这个统一的共同的基础是接近物质的"以太"也好,是精神性的"心力"也好(究竟是谁、谁为主要,上已说明),它们的共同的和基本的特点却又正是客观的。正因为这样,所以谭氏又常常用无所不在而贯通万物的"电"来比拟和论证"心力",就因为"电"也是一种客观的存在。因此,所谓"电气即脑""无往非电即无往非我","思入于物,物入于思",凡认为是主观唯心主义的,也可以解说为客观唯心主义:"人心"只是"天心"的一部分,它们同质而相通,"以太"也好,"心力"也好,"电"也好,它们又都可以是客观的概念。"仁——通"的规律正是建筑在这基础上,被谭嗣同看作是种不可阻挡的客观性的法则。所以谭说"识"有终,谓"以太有始终不可也。"并且,更有趣的是,谭嗣同这种"心力"说又还与他的

机械唯物主义倾向有关系。在用“以太”替代“气”时，谭嗣同也就用近代的机械运动替代了中国古代的素朴的“气化流行”的模糊观念。而当谭嗣同用“心力”来界说“以太”时，他的这种“心力”——“仁”的唯心主义，又恰好与其在哲学根本问题——物质与精神的关系问题上的机械唯物论的观点混杂揉合在一起。于是，荒谬的“心力”说唯心主义居然又是庸俗唯物主义的独特引伸：谭氏虽然在其世界观中明确承认了客观世界的物质性，但他把精神（意识）认作是居于人体而能独立存在的如电一般的高级的轻巧的物质，他把人类的意识（精神）看作是一种巧妙的物质的机械运动。他说，“原夫人我所以不通之故，脑气之动法各异也。吾每于静中自观，见脑气之动，其色纯白，其光灿烂，……如云中电，无几微之不肖。信乎脑即电也。……当其万念澄彻，静伏而不可见，偶萌一念，电象即呈，念念不息，其动不止，易为他念，动亦大异，……某念即某式，某念变某式，必为有法之动，且有一定之比例。……可驭之人算，列之成图……”。“脑为有形质之电，是电必为无形质之脑”，“电与脑犹以太之表著于一端者也”。

科学知识的幼稚使谭氏相信将来“能测验脑气体用，久必能去其重质，留其轻质，损其体魄，益其灵魂，……今人灵于古人，人既日趋于灵，亦必……化为纯用智纯用灵魂之人。”同时谭氏也认为万物（动植物、无机物）都有“灵魂”，都有“知”。“知则出于以太，……灵魂者，即其不生不灭之知也。而谓物无灵魂，是物无以太也，可乎哉？”“人之知为繁，动物次之，植物以下惟得其一端，如葵之倾日、铁之吸电、火之炎上、水之流下。……在人则谓之知，在物乃不谓之知，可乎？”

无视人知与所谓“物知”的根本区别，把高级人类思维等同于低级物质的电的活动，是当时先进人士在当时自然科学影响下产生的机械观点的共同点，在康有为哲学思想中已看到过这点，谭嗣

同只不过表现推演得最为突出罢了。

很明显，谭氏鼓吹的"心力"、"灵魂"是被赋予了物质机械内容的精神，"心力相通"、"心灵感应"是被等同于物质机械运动的精神活动。正因为不能认识人知与"物知"的根本区别，不认识人类意识产生、发展的真正社会历史根源，于是就在对人类智慧感到惊奇之下，才去寻找人心中某种神秘的"灵理"——"心力"，才去荒谬地夸大"心"——"心力"的作用。

这是不是说，完全否认谭嗣同哲学没有主观唯心主义的成份呢？当然不是。恰好相反，除了唯物主义和客观唯心主义、泛神论和物活论种种矛盾混杂外，主观唯心主义也占有突出的位置。并且，就体系的构造说，谭嗣同既以佛学唯识宗为核心和依据，那当然是一种主观唯心主义。问题只在于，这个体系并未成熟或建成，所以有各种"混乱"和形式逻辑上的自相矛盾。简单说来，"以太"可说是其唯物主义（自然观），"仁"属于客观唯心主义（本体论），"心力"基本是主观唯心主义（认识论），谭嗣同将此三者有时区别开来有时等同使用，有时混杂一起……，他自己也没来得及想清楚，更没有表达清楚，如前所说，他写《仁学》时是"每思一义，理奥例赜，坌涌奔腾，际笔来会，急不暇择……"（《仁学·自叙》），"决非此世间语言文字所能曲肖，乃至非此世间脑气心思所能径至"（同上），想未清，道不出。章太炎当年就说它"拉杂失伦"，我们今天重要的是去揭开这层层矛盾，而不必去强持一端以概全体。

不成熟的理论反映了不成熟的社会政治力量，谭嗣同的哲学深刻地反映了中国近代资产阶级改良派要求自由与解放，而又缺乏和找不到进行现实斗争的力量。正因为找不到"体魄"的斗争，这就必然逃向"灵魂"的空想："吾贵知不贵行，知者，灵魂之事也；行者，体魄之事也"，"轻灭体魄之事，使人人不困于伦常而已矣。"

一方面，要求"体魄"的平等，要求实现所谓"仁"——这实际是

资产阶级“自由”、“平等”、“博爱”口号的哲学抽象化——的新秩序新标准新尺度，必需把这口号鼓吹为根本不变的“自然法则”和绝对真理，所以，在谭氏，“仁”也就是“天地万物之源”，是“不生不灭”的存在，同时，他们又看到了要树立新标准、新尺度、新秩序就必需无情地摧毁封建主义旧标准、旧尺度、旧秩序，所以，在谭氏，“仁”也就必须依靠物质的“以太”的运动变化来“破对待”，来“冲破重重网罗”，来“有间者通之而无间，有等级者通之而无等级”……。但是，另一方面，因为他们在实践上并没有真正的革命斗争，并不能真正找到和投入这种斗争。于是，在连改良主义的道路也被堵塞、阻碍，满腔悲愤而又无可如何时，便只好在南京埋头写这种哲学著作，反映在哲学理论上，“仁”的实现也就更偏重于“心力”的交通、心灵的感应了。谭嗣同救中国的进步要求和努力学习西方自然科学，使他原先的朴素唯物主义思想向前发展为机械唯物主义的倾向。另一方面，政治上消沉苦闷和接受佛教唯识宗的学说，把他引入唯心主义而不能自拔。这两个方面两种成份在这位还不成熟的思想家的头脑中矛盾错综，此起彼伏，在《仁学》中，常常上句还包含着自然科学的真理，下句就变成了佛教唯心主义的梦呓。尽管这种思想矛盾的政治内涵和阶级实质并不为谭本人所自觉意识到，它的客观历史内容却确乎如是，它产生的具体状况也确乎如此。

并非偶然地，唐才常的质点配成万物说的哲学理论与谭嗣同有完全近似的矛盾。唐氏认为“物之身配于质，质之生起于点，点之微起于魂，魂乎质点之中者天”，“虽微点亦灵魂，筦此微点世界者灵魂”，“司大千界诸微点脑气者是谓大灵魂”。无超越的独立形体，无人格、无目的的“天”“灵魂”分寄而存在于“质点”之中，“质点”本身即是“魂”。这是与“仁——以太”一样的准泛神论。但是这种泛神论的后路又仍然是经过庸俗唯物主义，走到唯心主义中

去了："天之大脑气曰电，人之大脑气曰灵魂"，"天有大灵魂质点万物，故万物魂。人能天其灵魂以用质点，故魂而灵……"。天——电——灵魂成了高于"质点"的宇宙本体。这一代人的哲学，从康有为到谭嗣同、唐才常，竟是如此之相似。

这里，又要再次回到《仁学》和谭氏哲学的中心概念"以太"问题上。"以太"与"心力"又是一种什么关系呢？既然"仁"可以通过"心力"来实现，"以太"也就自然成为多余，于是也就成了"心力"的"假借"，"借其名以质心力"，"心力"是更根本的东西。而"心力"无可争辩地既是精神性的东西；那末，这样一来，"以太"不就只是精神性的概念，从而谭嗣同的哲学不就正是主观唯心主义了么？好些文章千言万语，简单说来，其实也就是为了论证这一点。

谭嗣同说"以太"是"心力"的"假借"，当然是对"以太"作了明显的唯心主义的规定和解释。但是不是由此就可以立即得出"以太"就的确只是"心力"，只是精神性的概念了呢？并不如此。首先，既然"以太"只是"心力"的"假借"，那为什么谭氏一定要而且必须靠着这个"假借"呢？为什么不直接从纯粹精神性的"心力"来推演一切而必须用一个近乎物质的"以太"来作为构造他的体系的杠杆呢？其次，在谭氏哲学中，究竟是"以太"还是"心力"在客观上占着重要的地位呢？尽管照谭氏那句话，"心力"的确比"以太"更根本，但只要通读谭氏全书便可看出，"以太"仍然是远比"心力"更为根本更为重要的东西。谭氏整个哲学是建筑在物质性的"以太"上，而不是建筑在精神性的"心力"上，这一点仍然很明白。因之，不能把"以太"完全等同于或归结为"心力"，不能认为"以太"＝"心力"＝精神性的概念，不能抹杀"以太"的双重性的矛盾特点。"以太"等概念这一双重性特点不但是谭氏而且还是整个中国近代哲学思想的特征之一。直到孙中山那里，"生元"也还没有摆脱这种两重性：一方面是物质的单位，另一方面带有精神性的活力论性

质。然而，这种双重性的矛盾只在谭嗣同哲学里才呈现最为尖锐深刻。所以如此，则是前述谭氏哲学的时代阶级背景所决定的。谭嗣同哲学充满唯物主义和唯心主义的尖锐矛盾，有着矛盾的两个基本方面，每个方面都千丝万缕地与其整个哲学的两种成分两种倾向联系着，一方面发展观点的辩证法与其朴素的唯物主义的自然观、人性论联系着；另一方面相对主义、诡辩论与其夸张“心力”的唯心主义、神秘的直觉认识论联系着。而其哲学思想这两种成分两种倾向的矛盾又直接表现为其社会政治思想中的急进与软弱、革命与改良、主张科学与迷信宗教的矛盾。更具体一点说，总括谭嗣同哲学思想的特色，“仁”是谭嗣同哲学的最根本的实体，它依附于(一)“以太”或(二)“心力”而实现其存在。“以太”基本上是一种物质性的概念(虽然它同时还有某些精神性的功能，但这是次要的)，“心力”基本上是精神性的概念(虽然它也有某种庸俗唯物主义的物质内容，但这是次要的。)在谭氏自己的规定中，“心力”高于“以太”，“以太”只是“心力”的假借的“粗浅之具”，“心力”更接近于“仁”的本性。所以，我们说谭氏对自己的哲学作了明白的唯心主义的解释和规定，他是在构造一个唯心主义的体系。但是，在实际上，谭氏整个哲学却主要不是建筑在“心力”这个精神概念上，而是建筑在“以太”这个物质概念上，“以太”在其哲学中占据着比“心力”远为重要的基础地位。谭氏正是必需依赖这个“以太”来展开他的自然观、人性论的构图。所以，尽管“以太”被宣称为是一种不必要的“假借”，但这个哲学体系又终于须要这个“假借”，终于必须建筑在这个“假借”之上。这也证明了：在这种种矛盾错综中，其唯物主义的成份、因素，仍然是更为重要的方面。其重要性在于，这些观点是与其在历史上起了进步作用的社会政治思想直接联系在一起的，而其社会政治思想却是当时时代的最强音。

三　谭嗣同的社会政治思想

（一）　对封建伦常礼教的批判

谭嗣同的社会政治思想与其哲学理论保持着几乎是直接推论式的形式逻辑的演绎关系，反映了哲学体系与社会政治主张密切联系和统一，证明了这个哲学是其社会政治主张的一种直接的提升。一方面，从其“以太”——“仁”、“通”的唯物主义直接引出了急进的社会批判的逻辑结论；另一方面，其唯心主义的“心力”说又作了神秘反动的社会宗教主张的理论基础。

与康有为一样，谭嗣同也是从自然人性论开始社会批判。谭嗣同从“以太”为万物“原质之原”和“以太即性”的哲学观点出发，论证了中国哲学上长期聚讼纷纭的人性善恶问题。他否定封建主义先天人性善的唯心论，认为“性一以太之用”，其中不存在先天的所谓“义理”的善恶因素或本质。因为天地间本来就没有超绝的所谓善恶道德法则，支配人类万物的只应是自然的规律或法则——“仁”，合乎自然本来的条理规律——“仁”的就是“善”，而“恶”即是“不循条理之谓也”：

> 生之谓性，性也。形色天性，性也。性善，性也；性无，亦性也。无性何以善？无善，所以善也。有无善而后有无性，有无性斯可谓之善也。（这即是否认有先天主宰的义理之性——善的存在，认为性本身即善。）……性一以太之用，以太有相成相爱之能力，故曰性善也。性善何以情？有恶曰情。岂有恶哉？从而为之名耳。……礼起于饮食，……则饮食无不善也。民生于货财，……则货财无不善也。……故曰：天地间

仁而已矣，无所谓恶也。恶者，即其不循善之条理而名之。……言性善，斯情亦善。生与形色，又何莫非善？故曰：皆性也。世俗小儒，以天理为善，以人欲为恶，不知无人欲，尚安得有天理？吾故悲夫世之妄生分别也。天理善也，人欲亦善也。王船山有言曰："天理即在人欲之中；无人欲，则天理亦无从发现。"……男女构精，名之曰淫，此淫名也。……名之不改，故皆习谓淫为恶耳。向使生民之初，即相习以淫为朝聘宴飨之巨典，行之于朝庙，行之于都市，行之于稠人广众，如中国之长揖拜跪，西国之抱腰接吻，沿习至今，亦孰知其恶者？……是礼与淫，但有幽显之辨，果无善恶之辨矣。（将封建社会认为"万恶之首"的"淫"与封建社会认为最崇高的"礼"等同起来！）……恶既为名，名又生于习，可知断断乎无有恶矣。假使诚有恶也，有恶之时，善即当灭，善灭之时，恶又当生；不生不灭之以太，乃如此哉？

与康有为的人性论一致，他们都从唯物主义的自然观出发，直接引伸为社会道德政治方面的自然人性论。他们都把自然的规律看作是人间的规律，他们都认为人间的一切规范准则只能是也只应是那个永恒不变的自然规律的表现、体现。在康有为那里，正因为"理"只在"气"中存在，所以，"善"（"义理"）就只能在"性"（"气质"）中存在，因此："生之谓性"，没有超脱"气质之性"的主宰的"善"。在谭嗣同这里，正因为"仁"只能存在在"以太"中，因此"天理"就只能存在"人欲"中，"人欲"本身就是"天理"；没有与"以太"超脱、对立的"仁"，从而也就没有与"人欲"超脱对立的"天理"及"善恶"。所以，谭氏特别强调"以太"就是"性"，"仁"（自然规律）就是"善"，此外没有其他的"善""恶"，一切旧的"善恶"标准都是反自然规律（"仁"）的虚假的"名"、人为的锁链；"性一以太之用，以太有

相成相爱之能力(按即仁),故曰性善也。""天地间仁而已矣,无所谓恶也。"因此,一切封建社会的"善""恶"的道德规范,概念就都应该一律废除,封建道德认为的"恶"并不是"恶","善"也并不是"善"。这样,他们就把批判武器的锋芒指向了当时那些不可侵犯的神圣的尊严的封建主义的纲常礼教,也就是所谓纲常名教。

在中国哲学史上,几乎每次社会大转变阶段,例如先秦、魏晋,总要提出名实问题来讨论,近代中国又是如此。谭嗣同又提出名实问题,对封建名教进行了猛烈抨击,鲜明地标志了时代转换的急迫要求。谭嗣同强调封建纲常都是不符合实际("以太")的"名",制造了大量的混乱。"不识仁之体,故为名乱。乱于名,故不通"(《仁学》)。封建名教造出种种人为的等级、区别、界限和隔阂,就"不仁""不通""不平等"。他问道:"仁而已矣,而忽有智勇之名,而忽有义信礼之名,而忽有忠孝廉节之名……胡为者"? 本只要一个有"以太"实体为根据的"仁——通——平等"就够了,为什么会有"本无实体"的忠孝廉节礼义信之类的"名"即封建主义的标准、观念呢? 他认为,这是因为要故意制造出来以压制人民:

> 俗学陋行,动言名教,敬若天命而不敢渝,畏若国宪而不敢议。嗟乎,以名为教,则其教已为实之宾,而决非实也。又况名者,由人创造,上以制其下,而不能不奉之;则数千年来,三纲五伦之惨祸烈毒,由是酷焉矣。君以名桎臣,官以名轭民,父以名压子,夫以名困妻,……
>
> 君臣之祸亟,而父子夫妇之伦遂各以名势相制为当然矣。此皆三纲之名之为害也。名之所在,不惟关其口,使不敢昌言,乃并锢其心,使不敢涉想。愚黔首之术,故莫以繁其名为尚焉。
>
> 故曰:礼者,忠信之薄,而乱之首也。夫礼,依仁而著,仁

则自然有礼，不待别为标识而刻绳之，亦犹伦常亲疏，自乱而有，不必严立等威而苛持之也。礼与伦常皆原于仁，……

如曰仁，则共名也，君父以责臣子，臣子亦可反之君父，于箝制之术不便，故不能不有忠孝廉节一切分别等衰之名，乃得以责臣子曰：尔胡不忠！尔胡不孝！是当放逐也，是当诛戮也。

这就是说，封建主义奉为“大经大法”的种种观念、标准，举凡所谓忠、孝、廉、节、礼、义、信以及“三纲五伦”等等，都是“上以制其下”的反动工具。谭嗣同继承了王夫之、戴震批判程朱哲学的传统，在近代社会条件和西方影响下，远为激烈地控拆了封建伦理道德的罪恶，揭露了封建统治者利用伦常名教残酷迫害人民的事实，淋漓尽致地控拆了斥责了封建伦常的滔天罪恶，揭发出广大人民在封建主义礼教纲常的束缚压制下深重痛苦，没有自由，没有平等，没有独立自主的权利，人的精神、肉体在这副枷锁下遭受着最大的折磨和屈辱，除了正式的君臣、父子、夫妇以外，即如“……后母之于前子，庶妾之于嫡子，主人之于奴婢，其于体魄皆无关，而黑暗或有过此者乎！三纲之慑人，足以破其胆，而杀其灵魂！……”

这些资产阶级思想家大声疾呼地要破除这一切反人道的束缚和枷锁“礼”，要破除这一切他们认为是完全违反自然本来规律（“仁”）的人为的标准、网罗和锁链，与此对立，他们抬出了新的道德标准规则，认为这种新的道德准则就正是自然和人性的本来规律。中国传统以“仁”“礼”互补，这是内外、本（实体）末（现象）的关系，到谭这里，变成了相互对立、冲突和不可并存的仇敌关系了。谭嗣同认为，只有“冲决”这种种传统名教（即礼教）的罗网，实现“仁——通——平等”，才能还事物以本来面目，才能谈得上政治上的改革。谭嗣同要求把封建主义的三纲五伦一律废除，而以“朋

友”一伦来替代之，认为只有“朋友”一伦的人与人的相处的原则，还合乎自然“本性”和人的“本性”，也即是表现了“仁——通”：

> 五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎！……所以者何？一曰“平等”，二曰“自由”，三曰“节宣惟意”。总括其义，曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近，可为其次。余皆为三纲所蒙蔽，如地狱矣。上观天文，下察地理，远观诸物，近取之身，能自主者兴，不能者败。公理昭然，罔不率此。……故民主者，天国之义也，君臣朋友也。父子异宫异财，父子朋友也。夫妇择偶判妻，皆由两情相愿，……夫妇朋友也。……今中外皆侈谈变法，而五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点，又况于三纲哉！

与康有为在“大同”空想里所规划的一样（不过谭嗣同是急切要求立即实现康有为认为需要慢慢地来的自由、平等、博爱的原则），谭嗣同幻想在这样一种自由独立的社会结构下，在工商业和物质文明十分繁荣发达的经济基础上（谭氏所理想的社会，是与那安静、节俭、分散、保守的自然经济小生产的封建社会完全相反的动荡、奢侈、集中、先进的机器大生产的资本主义社会，他天真地尽力讴歌着机器生产、自由贸易、反俭主奢等等），建立起一个普遍幸福的理性的国度、地上的天国：“君主废则贵贱平；公理明则贫富均。千里万里，一家一人。”——一种空想的社会主义的大同世界。这些资产阶级启蒙者们还不能如以后的革命派那样，看出资本主义社会的矛盾和溃疡，他们所向往歌颂的这个“地上的天国”，正是理想化了的资本主义社会。这是中国近代先进的意识形态，它突破了几千年的封建生产方式，从经济、政治、文化、观念体系都具有崭新的性质，是近代客观历史行程的要求和反映。它没有太平天

国意识形态那种农民阶级的革命性，但它在指向更高一级的社会形态和反对封建意识形态（详下节）等方面，却具有比前者更为先进的性质。例如谭嗣同主奢反俭，提倡消费，以发展生产，批判封建剥削，倡导资本主义，“有矿焉，建学兴机器以开之，……有田焉，建学兴机器以耕之，……有工焉，建学兴机器以代之。……富而能设机器厂，穷民赖以养，物产赖以盈，钱币赖以流通，己之富亦赖以扩充而愈厚，遂至充溢溥遍而收博施济众之功故。理财者慎毋言节流也，开源而已”，是相当鲜明突出，富有眼力的。

正如马克思以及普列汉诺夫所指出，法国十八世纪唯物主义由唯物主义的自然观和人欲非恶的伦理观念出发，构造了一整套的社会政治理论和社会主义乌托邦的理想（十九世纪的西方乌托邦是法国唯物主义理论的继承和发展）。谭嗣同康有为的人性论与法国唯物主义者的人性论是相当近似的。他们都吐露了反封建的锋芒。其出发点是“以太”而不是“心力”，是其唯物主义的自然观，而不是主观唯心主义。与法国唯物主义者一样，谭嗣同也是企图“用人性当作钥匙，……相信能用它来打开道德上、政治上、历史上的一切门户”。与法国唯物论者一样，谭氏也觉察到了“社会法则与自然法则相抵触”，也企图从“自然中抽引出人人应守的不变规则来”，也“把自然母体在政治方面、道德方面都当作法则看待”。（普列汉诺夫：《唯物论史论丛》，人民出版社1953年版第24、22、27页。）这个所谓自然的永恒“法则”，这个所谓“人人应守的不变规律”，在谭嗣同，就正是“不生不灭”的“以太”，就正是“不生不灭”的“仁”——“通”——“平等”。当然，这里的“自然”和“人性”，是失去了具体阶级内容的抽象，是漂亮的然而模糊空洞的“自由”、“平等”、“博爱”。“他竭力抓住自然界和人。但是，在他那里，自然界和人都仍然只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都说不出任何确定的东西。”（恩格斯：《路德维希·费尔巴哈与德

国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第236页。)而这,也同样是谭嗣同他们这些资产阶级抽象的自然人性论的唯心主义之所在。由抽象的人转到历史具体的人,由自然人性论转到历史、阶级的人性论,这是马克思主义对社会问题的历史唯物主义的了解和把握。

这种资产阶级抽象的人权平等的社会伦理思想,与封建禁欲主义的思想体系是相对立的,它的出现激起了反动派的狂怒。"新道德恢复了肉体的地位,重新肯定情欲为正当,要社会对社会组成员的不幸负责……希望'在地上建立天国'。这是它的革命的方面,但是在拥护当时已有的社会秩序的人们心目中,这也是它的过错。"(普列汉诺夫:《唯物论史论丛》,人民出版社1953年版,第13页。)这些"拥护当时已有的社会秩序的人们"对谭嗣同和改良派掀起了狂热的仇视和攻击:

> 君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。……董子所谓……天不变道亦不变之义本之。……亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也。五伦之要,百行之源,相传数千年更无异义,圣人所以为圣人,中国所以为中国,实在于此。故知君臣之纲,则民权之说不可行也;知父子之纲,则父子同罪免丧废祀之说不可行也。知夫妇之纲,则男女平权之说不可行也;……近日微闻……有公然创废三纲之议者……怵心骇耳,无过于斯。(张之洞:《劝学篇内篇·明纲第三》)
>
> 夫有君斯有国,有亲斯有种,有师斯有教,……然而保国不以君为本,则民主民权之义起而父子同权矣,……此大乱之道也。(王仁俊:《正学叙言》)

这些理论与谭嗣同上面所主张的理论,完全对立。从这种疯

狂的吠声中，也就可以了解，当时谭氏思想是在何等尖锐的斗争中勇敢地前进着，它在当时曾有过多么大的进步意义。应该充分肯定这种新兴思想——资产阶级自然人性论以及与之相联系的社会政治道德学说。

（二） 对君主专制和清朝政权的抨击

谭嗣同社会思想的特色之一（如不同于康有为），是着重社会伦常问题，特别是他把社会伦常问题集中归结为政治压迫的问题，围绕着君臣这一伦（"五伦之首"）来展来广泛批判，对君主专制制度勇敢冲击。也如普列汉诺夫称赞法国唯物主义者一样，"道德在他们那里，全部变为政治"。（《论一元论历史观的发展》，人民出版社1954年版，第19页。）充满了光辉的爱国主义、民主主义和人道主义精神的对君主专制、伦常名教和清朝政权的勇猛批判，是谭氏思想中最深刻和最重要的内容和特色，它起了极大的进步影响，至今犹为人所熟知。但因许多文章对此都作了着重的说明，这里不拟作过多的重复。总括起来，应该指出，谭氏的社会政治批判有它的独特的时代和阶级的光辉，这就是：它深刻地反映了在悲惨苦痛的现实中的广大人民对专制主义长期压迫的憎恨情绪，反映了反抗这个制度的暴风雨的快要来临。谭氏的批判达到了惊人的思想高度：首先明确坚决地正面抨击了整个封建专制制度，指出了它奴役剥夺人民的深重罪孽，"二千年来之政，秦政也，皆大盗也"。谭氏通过经济、政治、军事、文化各方面的具体事实论证了这一点，他历数千年以来封建专制的残暴罪恶，悲痛地控拆着君主专制制度，痛斥了神圣不可侵犯的皇帝老子的威严：

> 由是二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今，方愈剧矣。夫彼君主犹是耳目手足，非有两鼻四目，而智

力出于人也，亦果何所恃以虐四万万之众哉？则赖乎早有三纲五伦字样，能制人之身者，兼能制人之心，……

积以威刑，箝制天下，则不得不广立名，为箝制之器。

谭氏揭发了封建社会上层建筑——法律、政治、文化、道德为君主专制制度服务的本质，指出统治者制礼立法，一切行政措施都是为了其统治："独夫民贼，固甚乐三纲之名，一切刑律制度皆依此为率，取便己故也。""其所以待官待士待农待工待商者，繁其条例，降其等差，多为之网罟，故侵其利权，使其前跋后踬，牵制百状，力倦筋疲，末由自振，卒老死于奔走艰蹇，……然后彼君主者，始坦然高枕曰，'莫予毒也已'。""言学术则曰'宁静'，言治术则曰'安静'。处事不计是非而首禁更张，……统政府台谏六部九卿督抚司道之所朝夕孜孜不已者，不过力制四万万人之动，絷其手足，涂塞其耳目。"兴"文字之冤狱"以威胁，张科举八股以利诱，"焚书以愚黔首，不如即以诗书愚黔首"，"修'太平御览'之书，以消磨当世之豪杰"，"惨鸷刻核，尽窒生民之灵思"……

谭嗣同深刻地指出了历代儒家学说为封建统治和压迫服务的反动性质，指出一向被尊为"忠臣"、"大儒"的封建社会著名的政治学术代表人物，不过是"辅纣助桀"的帮凶和奴仆：

……其为学也，在下者术之，又疾遂其苟富贵取容悦之心，公然为卑谄侧媚奴颜婢膝而无伤于臣节，反以其助纣为虐者名之曰忠义；在上者术之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放纵横暴而涂锢天下之人心。……（中历数汉唐各代封建君主利用"荀学"——儒家学说的手段）割绝上下之分（指尊君卑臣），严立中外之防，……遂开两宋南北诸大儒之学派，……其在上者，亦莫不极崇宋儒，号为洙泗之正传，意岂不曰宋儒有

私德大利于己乎？……二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗，二者相交相资，……

呜呼，三代以下之忠臣，其不为辅桀助纣者几希！况又为之掊克聚敛，竭泽而渔，自命为理财，为报国，如今之言节流者，至分为国与为民二事乎？国与民已分为二，吾不知除民之外，国果何有，无惑乎君主视天下为其囊橐中之私产，而犬马土芥乎天下之民也！

与此相对立，谭氏提出了新的政治原则——这就是我们在前面文章里所已讲到的资产阶级民主政治。谭氏对民主政治作了理论上的证明，他直接遵循和承继着黄梨州、王船山的民主思想，指出民贵君轻，民本君末，指出"政"的"极致"就是"兴民权"，"君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也，事不办而易其人，亦天下之通义也"，谭氏所急切盼望的是比较彻底的民主共和国的理想。所以，与康有为有所不同，在他的著述中，很少论证历史进化渐进论的一面——必须由君主立宪才能过渡到民主。相反，表现在谭氏愤怒呼号中的，是对革命的幻想和民主的渴望，这也正是改良派左翼激进派的特色所在。

上面只是把谭嗣同社会思想的特色作了着重的提出，谭与其他改良派人士许许多多共同的思想——如经济上对自由贸易、自由竞争的强调，政治上的民主人权的宣传解释，文化上的反对八股时文，主张科学"格致"以及许许多多变法维新的具体方案主张，就不一一论述了。

当然，谭嗣同还不认识封建君主专制制度和封建伦常名教的历史的本质，他对封建社会上层建筑服务于其地主阶级土地所有制经济基础的这一本质不可能了解，这些启蒙者们总是站在历史唯心主义的立场来对待和论证社会问题，把历史和人类的灾难看

作是一种简单的"不幸"和"错误",是人类的理性在"荀学"和"大盗"的欺骗下,在习俗和偏见的蒙昧下,作了悲惨牺牲的缘故。他们以为把历史和人类从"错误"和"不幸"中解救出来,就只有恢复理性:"作育人材"。历史不是一种规律性的结果,而只是漆黑的一团不幸。只有理性才能解救灾难,理性是历史的推动者。

但是,尽管如此,谭氏对封建伦常名教为封建统治服务的实质的揭穿,这一点却仍然是谭氏整个思想中最深刻的部分。在当时那个像子夜般的漆黑的时代环境里,这些思想是一种革命的火花,是一支反叛的号角。比起《大同书》的作者以及当时其他所有进步人士来说,谭氏对封建伦常秩序的批判,带着更丰富更饱满的具有感性血肉的内容,带着更强烈更勇厉的阶级斗争的生活气息。谭氏比当时任何人都发掘得狠,发掘得深,其中已闪灼着某些接近历史唯物主义的个别观点的光亮。(如对伦常名教和学术文化为封建君主专制政治制度服务的性质的揭发。)谭氏这方面的批判,是直接为"五四"运动所承继下来了,而终于烧起了摧毁那个古老而凶狠的封建庙堂的熊熊大火。谭嗣同的这支批判的武器到今天仍然闪耀着它的不可磨灭的光彩。今天读着这些充满着战斗气息的批判文章,仍然能够令人亲切地感触到那个时代的进步精神,那种激动人心的巨大力量。

如果说,谭氏对封建伦常礼教的批判必须到"五四"时代才烧起真正的革命的烈火,那末,谭氏对清朝政权的攻击却立即哺养了

当时革命派的人员。[1] 如果说，前者可算作是五四思想的先导，那末，后者则是辛亥革命的前驱。谭嗣同反清反君主专制的思想，直接作了当时已兴起的革命民主主义者的精神食粮。谭嗣同反清革命的倾向成为他的整个社会思想的第二个大特色（第一个特色即上面所说的对封建伦常的批判）：

> 天下为君主囊橐中之私产，不始今日，固数千年以来矣。然而有知辽金元之罪浮于前此之君主者乎？其土则秽壤也，其人则膻种也，其心则禽心也，其伦则毳俗也；一旦逞其凶残淫杀之威，以攫取中原之子女玉帛，……锢其耳目，桎其手足，压制其心思，绝其利源，窘其生计，塞蔽其智术，……而为藏身之固。……虽然，成吉思之乱也，西国犹能言之，忽必烈之虐也，郑所南"心史"纪之；有茹痛数百年不敢言不敢记者，不愈益悲乎！"明季稗史"中之"扬州十日记"、"嘉定屠城记略"，不过略举一二事，当时既纵焚掠之军，又严剃发之令，所至屠杀虏掠，莫不如是。……亦有号为令主者焉（按指乾隆），观《南巡录》所载淫掳无赖，与隋炀明武不少异，不徒鸟兽行者之显著《大义觉迷录》也。台湾者，东海之孤岛，……郑氏据之，……乃无故贪其土地，据为己有。据为己有，犹之可也，乃既

---

[1] 其所以如此，可以用普列汉诺夫的说法来解释，一个时代的革命有它最主要的战场、最主要的对象和目的物。在十九世纪末二十世纪初，这种最主要的战场就还不是在封建伦常礼教的方面，也不在文学改革的方面，而是集中在反对或改革现存政权的直接政治方面。而这也就可以理解，为什么那么激烈勇敢的革命派人士并没有掀起整个思想领域——道德、学术、文艺的大改革。这也就可以理解，谭嗣同对礼教纲常的批判为什么必须延续到"五四"时代才能找到他的继承者，而对君主制度和对清朝政权的攻击，为什么却在当时立即引起了那么广泛的兴趣和注意。详本书另文。

> 竭其二百余年之民力，一旦苟以自救，则举而赠之于人。其视华人之身家，曾弄具之不若。噫！以若所为，台湾固无伤耳，尚有十八省之华人，宛转于刀砧之下，瑟缩于贩贾之手，……吾愿华人，勿复梦梦谬引以为同类也。……故俄报有云："华人苦到尽头处者，不下数兆，我当灭其朝而救其民。"凡欧美诸国，无不为是言，皆将借仗义之美名，阴以渔猎其资产。华人不自为之，其祸可胜言哉！

《仁学》中的这些片断，如果放在以后《民报》等革命派刊物中，是并没有什么区别的。这就证明了，一叶知秋，谭嗣同这种思想的出现，预告着革命风暴是不可免地就要到来了，预告着改良主义将让位于民主主义，预告着革命民主主义的浩大思潮即将万马奔腾而至！谭氏对清朝政权的批判中已开始认识了清朝统治者的利益与人民利益根本对抗不可调和的性质，开始认识了清朝统治者对外卖国与对内屠杀的必然的联系：

> 中国则惟恐民之知兵，民间售藏枪械者谓之犯法，……盖防民熟其器而为乱，如汉时挟弓弩之禁也。……日存猜忌之心，百端以制其民，……一遇外侮，反觍然乐且受召之焉。
>
> ……外患深矣，海军熸矣，要害扼矣，堂奥入矣，利权夺矣，财源竭矣，分割兆矣，民倒悬矣，国与教与种将偕亡矣。唯变法可以救之，而卒坚持不变！岂不以方将愚民，变法则民智；方将贫民，变法则民富；方将弱民，变法则民强；方将死民，变法则民生；方将私其智其富其强其生于一己，而以愚贫弱死归诸民，变法则与己争智争富争强争生，故坚持不变也。

谭氏对清朝统治政权的极度憎恶中，自然地引出了对人民起

义和反抗的同情。郑鹤声的文章引谭氏早年遵父命所写的家谱中对其祖先(湘军将领)的颂扬,以证明谭氏对人民群众的敌视态度,是片面的。实际上,谭氏在理论上一贯地表示了对人民革命的同情和对统治阶级屠杀政策的愤慨:

> 洪杨之徒,苦于君官,铤而走险,其情良足悯焉。……奈何湘军乃戮民为义耶?……湘军之所谓克服,借搜缉捕匪为名,无良莠皆膏之于锋刃,乘势淫掳焚掠,无所不至。……中兴诸公,正孟子所谓"服上刑者"。
>
> 中国之兵,固不足以御外侮,而自屠割其民则有余。自屠割其民,而方受大爵,膺大赏,享大名,瞷然骄居,自以为大功,此吾所以至耻恶湘军不须臾忘也。
>
> 设陷阱以诱民,从而扼之杀之,以遇禽兽,或尚不忍矣,奈何虐吾华民,果决乃尔乎!杀游勇之不足,又济之以杀"会匪"。原"会匪"之兴,亦兵勇互相联结,互相扶助,以同患难耳,此上所当嘉予赞叹者。且会也者,在生人之公理不可无也。今则不许其公。不许其公,则必出于私,亦公理也。遂乃横被以匪之名,株连搜杀,死者岁以万计。往年梅生、李洪同谋反之案,梅生照西律监禁七月,期满仍逍遥海上,而中国长江一带,则血流殆遍。徒自虐民,不平孰甚!

从上面这些论点,谭氏得不出"满汉不分""君民同治"的改良主义的理论纲领,和"循序渐进""不能躐等"的改良主义的政策主张。这种主张和纲领无论在实质上或逻辑上都直接地与谭氏的急进政治批判和爱国精神相矛盾相冲突。所以,理论的逻辑规律把谭氏引到了反清革命的自然结论:"彼君之不义,人人得而戮之。""铲除内外衮衮诸公而法可变。""今日中国能闹到新旧两党流血遍

地，方有复兴希望。""志士仁人求为陈涉杨玄感以供圣人之驱除，死无憾焉。""各国变法无不流血。"……等等。

与康有为进呈《法国革命记》以恐吓统治者恰好成了一个对照，谭嗣同大肆赞扬了法国大革命的"誓杀尽天下君主，使流血满地球，始泄万民之恨"的"民主主义"。而把反清的书籍秘密地介绍给他的学生、朋友们，与下层会堂开始有所交往和联系，以及不把全部希望寄托在为满清贵族所控制的中央政权，而是同样注意地方政权，如暗地谋划湖南独立，以"南学会"为政权组织的种种思想、行动①，已相当接近了以后革命民主派的主张。它是改良派左翼激进派在政治、组织方面的特点的表现。

当然，并不是说，谭氏已完全是一个革命民主派。人所共知，在实践中真正承认和履行其思想中所意识和肯定的东西，还有着多么大的距离。又何况谭氏这种革命意识还只是处在当时国内改良主义思潮的汪洋大海似的包围中的萌芽，还未成熟为能贯彻到各方面的完整体系呢？很可能，如普列汉诺夫论霍尔巴哈时所说："……当暴风雨不再在一座陈设富丽的客厅里爆发，而在巨大的历史舞台上爆发时，他这个最可怜的人却改变了自己的看法，……很可能他是不愿与这些'粗野的'共和党人有任何往来的……"（普列汉诺夫：《唯物论史论丛》，第38页。）思想家们很难摆脱对人民群众的轻视观点，总认为只有"救世济民"的伟大个人才是历史的推动力。谭氏在某些时候表明自己"害怕骚动"，怕"大乱一作，无可

① 当时谭嗣同等人认为只有兴民权（政治）和办公司（经济）才是救亡之本，如果清廷不行，则地方可搞。"南学会"就是作为议院雏形而倡立的："湘省请立南学会，既蒙公优许矣，国会即于是植基，而议院亦且隐寓焉。……无论如何天翻地覆，惟力保国会，则民权终无能尽失。于有民权之地而敢以待非澳棕黑诸种者待之，穷古今亘日月，可以断其无事也。"（《秋雨年华之馆丛脞书未刊稿。上陈右铭抚事书》，《湖南历史资料》1959年第4期）

收拾”。但另一方面按谭的“不乐小成”的个性特征和上述激进思想、革命风起也很难保证他不会卷入其中而成为领袖的。所以，与康有为梁启超不同，谭在中国近代应是激进派和激进思想的最早代表，他才是辛亥革命和五四运动的真正先驱。

（三） 对宗教神秘主义的膜拜

如果说，上面两节中所谈到谭氏社会观点的谬误，还是许多启蒙思想家共同性的话；那末，这里所要披露的，就是集中反映了软弱、苦闷的谭氏思想中所独有的谬误了。这就是由其哲学“心力”唯心论直接引伸出来的宗教神秘主义的思想。

这种思想的来源，从理论上说，是因为谭氏不能了解社会灾难的真正原因，因为找不到社会罪恶的物质根源，而又在自己生活经历中看到了统治阶级和封建士大夫们各种卑鄙污浊、自私自利的卑劣心理，于是与其错误的精神论和抽象的人性论相吻合，谭氏就简单地错误地把一切罪恶的原因归之于抽象的“人心”的后天的不善，归之于人因自私而起“机心”生“我相”产生“念念相续”之“意识”“我识”，归之于人类万物的“心力”受阻而不能交通溶会，从而也就“不通”“不仁”了。所以谭氏说：“大劫将至矣，亦人心制造而成也。西人以在外之机器制造货物，中国以在心之机器制造大劫。”“缘劫运既由心造，自可以心解之。”（《北游访学记》）。于是，“仁”——“通”一方面是要求冲破当时重重的封建“网罗”，要求“破对待，求平等”；而另一方面却又希望通过人们“心力”精神的相通以实现灵魂的交流，佛法的普渡。前一方面指向现实的斗争，后一方面投入宗教的怀抱。从阶级根源上说，则正是因为谭氏本人毕竟出身高级官吏家庭，还不能在人民群众中去寻找和依靠真正的物质力量，所以当要求改变社会而无从着手无所依靠时，特别是遭到严重困难和消沉状态时，也就自然而然地转向宗教，以实行抽象

的“人心的改造”：

> 达则兼善天下，不知穷亦能兼善天下。且比达官之力量更大。盖天下人之脑气筋皆相连者也。此发一善念，彼必有应之者，如寄电信然，万里无阻也。……人心风俗之受害殆不可胜言，无术以救之，亦惟心以救之。心力不能骤增，则莫若开一讲求心之学派，专治佛家所谓愿力，英士乌特亨立所谓治心免病法。……各教教主，皆自匹夫一意孤行而创之者也。盖心力之用，以专以一。佛教密宗，宏于咒力，咒非他，用心专耳。故梵咒不逼翻译，恐一求其义即纷而不专。……思之思之，鬼神通之。孔子曰民可使由不可使知，殆此谓也。言慈悲而不言灵魂，止能教圣贤而无以化愚顽。愚夫妇能常念此，则知生前之声色货利诸适意事，一无可恋，而转思得死后之永乐，尤畏死后之永苦。知天堂地狱，森列于心目，必不敢欺饰放纵，将日迁善以自兢惕。

谭氏这里只能解嘲似地提出所谓“以心度一切，众生苦恼”，号召大家去“慈悲”，去“除我相”、“断意识”、“泯灭机心”，去“视敌如友”、“爱人如己”，使“心力”交通，人我合一，这样“仁”也就能“豁然体现”。就谭氏自身说，这种与宇宙同一的宗教感情是其他世俗行为和道德意志的根基和动力，同时也与他早年即有的人世悲凉感密切相关。但就客观意义说，谭氏的“仁”——“通”思想本来是要求“中外通”（“通学”、“通政”、“通教”，即向西方全面学习，沟通科技、思想、政治、宗教）、“上下通”（即兴民权，反对君民上下悬隔）、“男女内外通”（即男女平等反对礼教）、“人我通”（即自由平等博爱），是具有各方面现实内容和斗争意义的，这时竟在这宗教感怀里变成了、缩成了只讲“人心”沟通的虚幻超度的麻药了，谭氏把实

现“仁”——“通”的希望竟完全寄托于“愚夫妇辄易听从”能“使民归命”的宗教信仰上。一个号召武器批判的急进战士同时又变为一个主张“向人涕泣陈诉”的可怜的乞求者。“原夫世间之所以有教，与教之所以得行，皆缘民生自有动而必倦倦而思息之习性，然后始得迎其机而利导之。”要求宗教把人这样轻轻地送到对现状的安眠中，这与谭氏主张动反对宁静的思想又多么矛盾！“人心难静而易动者也，……静之以和平，天下自渐渐帖服；动之以操切，皆将诡诈流转，以心相战，由心达于外而劫运成矣。……自此猛悟，所学皆虚，了无实际，唯一心是实。……虽天地之大，可以由心成之，毁之……”（《北游访学记》）于是一切现实的斗争，一切“格致”“西学”，都并无意义，一切运动变化亦然。“冲决网罗者即是未尝冲决网罗”，干脆逃避到宗教中去吧。“人力或做不到，心当无有做不到者”（同上），这与谭一贯强调“动”反“静”，又是何等的矛盾。谭氏学佛，完全逃向这条神秘道路，是正当谭氏由京去宁，在远离人民生活的污浊封建官场中感到“所愿皆虚”“茫无所倚”，自己的抱负和精力都没法开展的最孤独最寂寞最痛苦的时候。脱离了现实斗争，急进思想家也同样可以投向消极的宗教解脱。没有现实力量可以依靠，便只好去依靠“心”。谭嗣同这条道路又是具有典型代表性的。以后革命派中的好些人也是走的这条路，由革命家变而为沙门和尚，由要求改变现实变而为去超度心灵，包括章太炎也一度要去做和尚。但后代的激进革命者却批判谭氏这宗教方面，认为它是与《仁学》中的进步思想大相径庭、不能一致的：

> 读《仁学》书有一大疑点，即提倡宗教以笼罩人民，与力倡平等自由及自主之权是也。夫宗教者，世间极不平等、不自由、不自主之障碍物也。总之，宗教乃限制人民之思想，非开展人民之思想，则平等、自由、自主之说，自不能与宗教愚民之

说同时并立，明矣。(《张昆弟烈士日记》，见《湖南革命烈士传》，湖南通俗出版社版，第 99 页。)

谭氏思想、性格和行动，就的确充满着这种急进又不能急进，要求斗争而没有斗争的尖锐的矛盾——这是一种悲剧性的矛盾。谭嗣同的思想矛盾与康有为是有着区别的。康有为思想矛盾是他自己意识到并自觉地加以调和和统一的：康有为一方面相信激进的"大同"理想，另一方面却又清醒地制定了一套必需"循序渐进""不能躐等"的改良主义的策略主张，所以也可说不矛盾。谭嗣同的矛盾是不清醒的矛盾。他在九十年代爱国主义高潮下所形成的急进民主思想，以及其个人"赋性偏急""不乐小成"的勇敢的浪漫性格，就常常很难满足这套"循序渐进"的理论和策略主张。与康、梁不一样，谭氏著作中很少有对这套主张的论证和阐发。即使在实践上参加和从属于这条改良主义道路，也总还是难以掩盖其独特的激烈色彩。而在这条改良主义道路实践面临破产，以强力说袁世凯企图实行宫廷政变的谋划又失败后，谭氏就只能以拒绝出走的"我自横刀向天笑"的慷慨就义和"有心杀贼，无力回天"的悲壮精神，向统治者表示了他最后的急进的"桀骜"。

所以，谭氏之死不能说是为了"报圣主"(梁启超)，或者是"个人英雄主义"(杨正典文)，而正是谭氏思想的悲剧性矛盾发展到顶峰的必然结果。这种个人的悲剧反映了当时改良派左翼的悲剧，反映了这一阶层或派别有其独具的急进的政治要求，却又不能不从属和追随在改良主义软弱实践下的内在的痛苦和矛盾。而这种急进思想与软弱实践的矛盾，却只有在悲惨地将谭氏本身埋葬后才得取得真正胜利的解决——走向革命的进军，谭氏的激进思想经过血的洗炼，在人心中便生长得愈加茂盛而坚实，开放出美丽而悲惨的行动的花朵。革命派打着谭嗣同的旗号向前迈进了。

* * *

总之，谭嗣同整个思想具有着尖锐的矛盾的两面性：它呈现了唯物主义与唯心主义、辩证法与相对主义诡辩论、科学与宗教、反满与改良……的不可调和的矛盾、冲突与混乱。一方面是物质的“以太”，另一方面是精神的“心力”；一方面是强调事物的运动发展，另一方面是寻找永恒不变的实体；一方面谭的哲学并不建筑在“心力”而是建筑在“以太”上，讲了一大堆“以太”，另一方面又硬要说“谓无以太可也”，“以太”又可以根本不要，只是“借其名以质心力”[①]；一方面要“冲破网罗”，“流血遍地”，另一方面要“涕泣陈诉”“视敌如友”；一方面在理论上痛斥封建君主，另一方面在实践上又要依靠封建君主；一方面是最急进的革命要求，另一方面是最反动的宗教毒素……。然而，谭氏思想起了重要历史作用的，是其哲学中的辩证法因素和社会政治思想中对封建伦常道德和君主专制的挑战和反叛。他的这些反封建的勇敢思想至今读来犹虎虎有生气，似乎并未失去它的进步意义。

因之，我以为与其凭几个公式去争论不休谭嗣同到底是唯物主义还是唯心主义，还不如具体研究问题，深入揭露和分析矛盾，论证谭嗣同的思想各个方面如何具本联系关连着，如何既矛盾又统一的，以展开问题的全部复杂丰富的性质，并历史地评价和肯定他那“以太”——“仁”——“通”——“平等”的反封建主义的思想主线。

（原载《新建设》1955 年第 7 期，有修改增补）

---

① 懂西方哲学的王国维当年评论康有为的哲学“大有泛神论之臭味”，谭嗣同“其形而上学之以太说，半唯物论半神秘论也”（《论近年之学术界》），今日看来，仍颇准确。

论　严　复

一　在中国近代史上的地位

(一)　是“法家”吗?

严复是毛泽东所认为的“在中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物”(《论人民民主专政》)的四大代表之一。对这一点,研究还很不够。1949年前不必说,“译才并世数严林”,人们把严复看作与林纾一样的著名翻译家而已。1949年毛提出严复是与洪秀全、康有为、孙中山并列的代表人物,也曾使好些人包括学术界出乎意外。对洪、康、孙三人的地位是没人怀疑的,他们不但

代表了中国近代三大先进思潮，而且本人也都是当时站在时代前列，叱咤风云指挥斗争的政治活动家和领导者。严复显然不具有这种著名作用和显赫身份，他何以能与上述三人并列呢？不是谭嗣同，不是章太炎，不是其他当时更有声势和名望的人物，而偏偏是严复？1949年后有关严复的论著仍寥寥无几，在好些论及中国近代思想界先进人物的文章中，也经常看不到严复的名字。前数年，由于毛泽东再次提及严复，情况有所改变，有关严复的文章大大增多了。但是，“四人帮”又用儒法斗争来编纂中国近代历史，把严复说成是甚么“法家”。毛以前所说的，“在‘五四’以前，中国文化战线上的斗争，是资产阶级的新文化和封建阶级的旧文化的斗争。在‘五四’以前，学校与科举之争，新学与旧学之争，西学与中学之争，都带着这种性质。”（《新民民主主义论》）这时都却变成了“法家”和“儒家”，法家思想与儒家思想的斗争。于是，一些奇怪的现象都出来了，讲革命派，不提孙中山，只大讲所谓“法家”章太炎；代表改良派的，也不能是“儒家”康有为，而成了“法家”严复……；如此等等，造成了极大混乱。

一般地说，作为先秦特定思想政治派别的儒法两家，不应作为一种超阶级超时代的抽象框架，用于全部中国史或思想史哲学史；特殊地说，更不能把它们作为近代中国史或思想史哲学史的斗争线索。当然也不能用于严复。关于严复批儒尊法思想并不是什么新发现或新问题，早有人作过论述，国外也有人特别强调过这点。① 关键在于必须把它们放在具体历史条件下作分析。严复的

---

① 如本杰明·史华兹（Benjamin Schwartz）：《寻求富强：严复与西方》，（伦敦，1964年）第一章。其中便认为，“十九世纪以前所发展的中国传统思想在可称作政治—经济的哲学领域内提供两种基本选择，一是儒家正统的主线，另一就其根源是常与法家相一致的……”（10页），点出了《商君书》、《韩非子》、《管子》、《盐铁论》、汉武帝、诸葛亮、朱元璋、张居正等，“有生气活力的皇帝和宰相……似乎本能地即是法家”（13页），以及严复反儒尊法等等。

确有一些推崇、赞扬中国古代法家或具有某些法家思想的人的议论。前期有，后期也有，它们便有着大不相同的具体内容。

在前期，严复是西方资产阶级新文化的热心的倡导者，他在热情宣传、介绍、翻译这种新文化的时候，也不断援引中国古代各家各派的思想学说加以比较、对照、印证和发表议论。其中就有一些赞美申、商、荀况、王安石和不满或批评孔孟程朱陆王的话，例如：

> 尚贤则近墨，课名实则近于申商，故其为术，在中国中古以来，罕有用者，而用者乃在今日之西国……（《天演论》卷上导言十七善群按语）
>
> （斯宾塞）大阐人伦之事，帜其学曰群学。群学者何？荀卿子有言：人之所以异于禽兽者，以其能群也。（《原强》，据《直报》原文）
>
> 千古相臣，知财计为国之大命……荆公一人而已。……不容后人轻易排击也。（《原富》按语）王荆公变法，欲士大夫读律，此与理财，皆为知治之要者。蜀党群起攻之，皆似是实非之谈。至今千年，独蒙其害，呜呼酷矣。（《法意》卷六按语）
>
> 吾国自三代至今，……至于政法，非所得立者也。孔子谓观于乡，而知王道之易行，使此老而生于今，所言当稍异耳。（《法意》卷十九按语）

严复批评孟轲、韩愈、宋儒特别是陆王的言论是更加突出和明确的。因此，在援引中国古人以印证西方新说时，严复也确有将商鞅、荀况、刘（禹锡）柳（宗元）、王安石与孟轲、宋儒等对立起来，并肯定前者反对后者的地方。例如，在《天演论》中，当严复不同意赫胥黎认为人性中“有其精且贵者，如哀乐羞恶，所与禽兽异然者”等等，从而“人惟具有是性而后有以超万有而独尊”即先验的人性善

时，便“按”曰：“此篇之说与宋儒之言性同，……朱子主理居气先之说，然无气又何从见理?”（卷下论十三论性按语）而当严复同意赫胥黎“与天争胜”的思想时，却“按”曰：“此其说与唐刘柳诸家天论之言合，而与宋以来儒者以理属天以欲属人者，致相反矣。”（《天演论》卷下论十六群治按语）但是，所有这些，并不是用古代儒法来衡量和介绍西学，恰恰相反，严复是为了介绍西学，而用霍布士、洛克、亚当斯密、斯宾塞等人的观点来援引、评点、估量和议论中国古人。他认为人不是由于天生“性善”，而是由于各为“私”“利”“安全”争斗，终于“积私以为公”，“明两利为利，独利为不利”，才结成社会和有近代资本主义经济的大发展。他之所以称引荀况、刘柳、王安石，批评孟轲、程朱、“蜀党”，是因为前者更接近、后者更远离这一观点。召唤亡灵是为了当前需要。因为要提倡资产阶级的法制和宣传社会必然变化进步，所以才赞扬法家和变法[①]；才强调“中西之异在于法制”（《原富》按语）。因为主张“功利何足病”“理财计学为近世最有功生民之学”（《天演论》卷下论十六群治按语），所以才反对“何必曰利”的“孟子”和称赞“理财读律”的“荆公”。而当“荆公”的“理财”并不符合近代资产阶级的经济原则（如自由主义、个人主义、放任主义）时，也就立即予以批评：

---

① 所以《法意》《社会通诠》等书按语中，多提及法家。如“夫井田之制，至于春秋定哀之间，有存盖寡，至孟子时，扫地尽矣。故其所陈说于齐梁诸君者，常存复古之意，江河趋下，其势必不可挽。商君李悝因而毁之，以收一时之利……唐宋诸儒想望太平，皆太息于先王经制之破坏，而归狱商君，虽然，商君不任咎也。认思当日即无商君，井田之制尚克存乎？（《法意》卷二十七按语）。“物穷则必变，商君始皇帝李斯起而郡县封域阡陌土地”“乃悟商君李斯，其造福于中国之无穷也。”（《社会通诠》序、按语）这是近几年人们常引用的几段，其实，当时主张改革而赞扬商鞅王安石，并不是特别稀罕的事。例如，连主张极其温和后代也不甚知名的钟天纬（1840—1900），便专门写过肯定商、王的《商鞅论》、《王安石论》以及《汉武帝论》等（见钟著《刖足集》）。

读王介甫度支付使厅壁题名记……，是名理财，实以禁制天下之发财，既禁发财而又望天下之给足而安吾政，所谓多所牴牾者也。(《法意》卷二十一按语)

可见，严复对中国古代各家学说的评论取舍，都完全服从于、从属于他当时提倡资产阶级新学、西学的需要，都具有这个特定的时代内容。从议论"六经且有不可用者"[①] 到横扫宋学、汉学、科举词章、金石书法种种封建文化(见《救亡决论》等论文)，都是为了替资本主义新文化鸣锣开道。它鲜明地表现了当时的近代西学、新学和传统中学、旧学的斗争。这里根本不是什么"儒法斗争"，儒、法都是前、近代的东西。严复也不是什么"法家"，如果看到严复有几句推崇、赞同法家人物的话，就把他说成法家或"继承法家传统"，那末，严复也有好些推崇老子的话(其评价远超过任何法家理论或人物)[②]，也有多处赞同墨翟反对孟轲的话[③]，是否因之就可以说严复是"道家"、"墨家"或"继承"道家、墨家传统呢？

并且，有意思的是，严复的"尊法"思想，是在辛亥革命后变得最为鲜明、确定和突出的。在这一时期，严复反复这样说：

齐之强，以管仲，秦之起，以商公，其他若申不害、赵奢、李

---

① 《原强》直报原文，后严复将"六经"二字改为"古人之书"。

② 见《老子评点》，如"太史公六家要旨注重道家，意正如是。今夫儒墨名法所以穷者，欲以多言求不穷也，而不知其终穷"，等等。

③ 如"夫孟子非至仁者欤？而毁墨，墨何可毁耶？……吾所至今而不通其说者也。"(《法意》卷二十四按语)"兼爱之说，必不可攻，兼爱者不二本，孟轲氏之说，乃真二本耳！……夫孟子固圣贤人，而以云其学说，则未安者众矣。程朱又安能尽护之？"(同上卷二十一按语)等等。

悝、吴起，降而诸葛武侯、王景略，唐之姚崇，明之张太岳，凡有强效，大抵皆任法者也。(《与熊纯如书》第15函，1915年)[①]

是故居今而言救亡学，惟申、韩庶几可用。除却综名核实，岂有他途可行？贤者试观历史，无论中外古今，其稍获强效者，何一非任法者耶？管商尚矣，他若赵奢、吴起、王猛、诸葛、汉宣、唐太，皆略知法意而效亦随之，至其他亡弱之君，大抵皆良懦者。……(同上，第16函，1915年)

然今日最难问题，即在何术脱离共和，……自吾观之，则今日中国需有秦政、魏武、管仲、商君及类乎此之政治家，庶几有济……，所用方法，皆在其次。(同上，第32函，1916年)

其能閔济艰难，拨乱世而反之正者，……能得汉光武、唐太宗，上之上者也。即不然，曹操、刘裕、桓宣武、赵匡胤，亦所欢迎。(同上，第36函，1916年)

这不是很接近近几年艳称的"法家名单"么？看来，严复这时倒真有点"继承法家传统"的样子了。但是，它的具体的历史阶级内容又是什么呢？

本来，严复就是坚决反对革命和资产阶级革命派的。辛亥以后，他更认为现实证明他原有主张的正确。所以他一再说："天下仍需定于专制"(同上，第1函，1912年)，"终觉共和政体，非吾种所宜。"(第6函，1913年)也正是在这样一种思想基础上，他终于被列名参与了袁世凯称帝的筹安会。袁垮台后，严复仍然坚持己见。他又一再说："项城之失……，因别有在，非帝制也。……夫共和之万万无当于中国，中外人士人同此言。"(第26函，1916年)"吾国形势、程度、习惯，于共和实无一合。"(第40函，1916年)"现

① 次序及年代依南京大学历史系编严复书信油印本。下同。

在一线生机，存于复辟。"（第41函，1917年）"总之，鄙人自始至终，终不以共和为中华宜采之治体。"（第68函，1920年）上述"尊法"言论，正是与这些思想、言论紧密交织在一起的，是与他极力支持袁世凯（只恨铁不成钢，嫌其才识不够），主张复辟，是与他大骂孙（中山）、黄（兴），抨击辛亥革命，是与他反对白话文，反对五四运动等联系在一起的。反对民主共和，主张帝制复辟，提倡马基雅弗利（Machiavelli）[①]，幻想强人政治，希望出现一两个强有力的统治人物，以铁腕方式，"恢复秩序"、"拨乱反正"、"综名核实"、"脱离共和"、镇压革命、统一中国，这就是严复这个时期占主导地位的政治思想，也就是他这个时期"尊法"的具体含意和阶级内容。因之，不难理解，严复在抒发"尊法"思想的同时，何以愈来愈赞扬旧文化。"尊法"并不与批儒批孔而是与尊儒尊孔同时并举。例如，他提出"将大学经文两科合并为一，以为完全讲治旧学之区，用以保持吾国四五千载圣圣相传之纲纪彝伦道德文章于不坠……，此真吾国古先圣贤之所有待，而四百兆黄人之所托命也。"（《与熊纯如书》第2函，1912年）这种思想、言论、活动很多[②]。

可见，同是讲申商，说法家，时间、条件不同，在严复便有大不相同，乃至完全相反的意义。在前期是与"专制之治所以百无一可"（《法意》卷五按语）的观点相连，在后者则与"仍需定于专制"的

---

① 《君主论》作者，主张强有力的专制君主的统治，不管用何种手段、阴谋均可。

② 如"1913年，孔教会成立……以严复领首。同时，他又在中央教育会发表《读经当积极提倡》的演说，亦旨在尊孔读经。在此以后，他又写了《导扬中华民国立国精神议》，竭力提倡忠孝节义等封建道德。1914年，他看到卫西琴（A. Westharp）所著《中国教育议》中有赞美孔丘的话，就引为同道，将全书翻译过来。第一次世界大战爆发后……，更笃信代表中国封建时代的孔丘思想，以为这就是救中国救世界的丹方……，严复又歌颂起孔孟以来的道统了。"（王栻：《严复传》，上海人民出版社1976年版，第132—133页）

主张一致，那么，为什么硬要避开具体的分析，把它们揉在一起混为一谈呢？

（二） 在于代表改良派吗？

也是由于“四人帮”只许讲“儒家”康有为的尊孔与复辟，于是颇有让“法家”严复来充当戊戌变法运动的改良派的主要代表之意。这一点，在近几年好些文章、小册子中，或明或暗不同程度地浮现出来。

这本是个一直没有说清楚的问题。多年以来讲严复，几乎很少例外，都把他当作资产阶级改良派的代表来论述，都是大谈或着重谈他在戊戌时期要求变法维新，代表了当时的改良派，等等。当然，就广义说，即严复的政治思想和阶级立场属于当时资产阶级改良派，这是事实，但我以为，它并不是严复历史作用的主要方面。这个时期，严复写过几篇重要文章，《天演论》的译稿也在被极少数人阅读称赞，但不仅其影响和作用不及康有为的万言书和梁启超的《时务报》，而且严复提出的具体主张和变法方案，也比康梁要保守得多。[1] 并且，当变法维新运动日益走向高潮，参加和赞同的人越来越多的时候，严复刚好相反，却日益退下阵来，对它抱着怀疑以至反对的态度。1898年的《上皇帝万言书》就比前两三年的那些文章还要更保守。实际上，他并不很赞成康有为等人掀起的政治改革运动，他强调的是搞教育，办报纸，“开民智”，认为这才是救国之“本”。一个在理论上思想上并不很赞成、在行动上也并不很热心和积极于戊戌变法的政治运动的人，硬要他来充当它的主要

---

① 《原强》文中最“急进”的政治主张，不过是“设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰”这么含糊笼统的一句，这一句也是应付梁启超而增写的，《直报》原文并无此句。可参考王栻《严复传》第47—48页。

代表，岂不有点冤枉？如果严复在中国近代史上的地位，只是代表了戊戌变法运动的改良派，有康有为还不够吗？显然，严复作为能与农民革命领袖洪秀全、资产阶级改良派领袖康有为、资产阶级革命派领袖孙中山齐名并列的而为毛所赞颂中国近代大人物，其历史地位和代表意义，并不在这里。

我认为，严复在中国近代史上的地位不是什么“法家”，也不在于代表了资产阶级改良派，而在于他是中国资产阶级重要的启蒙思想家。他之所以被毛看重，与毛自身个人亲身经历和感受有关，但严复也确乎表现和代表了近代中国向西方资本主义寻找真理所走到的崭新阶级，他带给中国人以一种新的世界观，起了空前的广泛影响和长远作用，这种启蒙影响和作用不只是在戊戌时期和对改良派，更主要更突出的是对后几代的年轻的爱国者和革命家。所以，尽管严复本人在基本政治倾向上属于戊戌时期的改良派，但把他的客观历史地位、意义和作用框限在改良派或戊戌时期，又是不符合实际的。

从林则徐主纂《四州志》、《华事夷言》，魏源编写大部头《海国图志》开始，先进的中国人踏上了寻求救国真理的千辛万苦的艰难道路，到五四运动马克思主义输入中国之前，历时八十年。中间经历了好几个重要阶段。像十九世纪七八十年代以郑观应《易言》（即《盛世危言》）为代表，提出向西方学经济学政治，主张“藏富于民”、“开议院以通下情”等等，是一个阶段。像九十年代，以康有为、谭嗣同为代表，创造性地提出一套资产阶级哲学思想，作为变法运动的理论基础，又是一个阶段。但是，郑观应等人提出的，只是些具体的政策措施，至于这些政策措施的理论依据是什么，亦即西方资本主义种种经济政治制度的根本实质是什么，人们还是茫然。当时所能读到的西学译书，不过是些《汽机问答》、《格致汇编》、《万国公法》之类，从这些译作中得不到上述问题的解答。康有为、谭嗣同正由于

迫切感到现实斗争需要理论的指导，才"于此种学问饥荒之环境中，冥思枯索，欲以构成一种不中不西即中即西之新学派"（梁启超《清代学术概论》），写了一些理论著作。这些著作，混合着一大堆从孔孟、陆王到唯识、华严的封建杂烩，"盖固有之旧思想既深根固蒂，而外来之新思想又来源浅觳，汲而易竭；其支绌灭裂，固宜然矣。"（同上）无论是装在"公羊三世"套子里的庸俗进化论，或者是《仁学》里人权平等的政治呼号，都半是荒唐，半嫌肤浅，"拉杂失伦，几同梦寐"，没有多少科学性和说服力，不能适应和满足愈来愈多的爱国人士特别是年轻一代的要求。需要从根本上了解西方，中国往何处去，是与世界发展的普遍趋向相联系的，需要了解这种规律，已经日益成为当时的迫切课题。不是别人，正是严复，自觉地担负起时代提出的这个历史重任，通过《天演论》、《原富》、《法意》、《穆勒名学》（这是严译中最重要的四部）等翻译，把进化论、唯物论的经验论、资产阶级古典经济学和政治理论，一整套系统地搬了进来，严复是将西方资产阶级古典政治经济学说和自然科学、哲学的理论知识介绍过来的第一人。它标志着向西方寻找真理由感性到理性、由具体到抽象、由形式到内容、由现象到本质这条"天路历程"中不断上升的一个界碑。从而严复在中国近代思想史上开创了一个新纪元，使广大的中国知识分子第一次真正打开了眼界，看到了知识的广阔图景：除了中国的封建经典的道理以外，世界上还有着多么丰富深刻新颖可喜的思想宝藏。严复对西方学术思想的系统介绍，及时满足了当时人们进一步寻找真理、学习西方的迫切要求。从此，人们就不必再去从那些《汽机问答》、《格致汇编》等自然科学或工艺技术的课本中，也不必再去从那些《泰西新史揽要》、《政法类典》之类的单纯的政法史地的记述译作中，来费尽心思地学习研究、揣摩推测西方的道理和情况了。（在这以前，许多人正是这样去学习和了解的，如康、谭等人建立自己的思想体系也只得如此。）这样，中国近代先

进人士向西方寻求真理的行程便踏进了一个崭新的深入的阶段。这一事实是极为重要的，它从根本上打开了人们的思想眼界，启蒙和教育大批的中国人，特别是爱国青年。从严复同代或稍晚一些的人，到鲁迅的一代，到比鲁迅更年轻的一代[1]，无不身受其赐。他们一开始都是用严复搬来的这些思想武器进行斗争，构成他们思想历程中所必然经过的一环，并对其中一些人留下了不可磨灭的深远痕迹。其后，革命派和其他人介绍卢梭和各家各派西方理论学说，尽管政治路线可以有所不同[2]，翻译形式可以大有发展，但就介绍西学、新学的整个理论水平说，却并没有超过严复。严复于是成了近代中国学习和传播西方资本主义新文化的总代表。成了最主要的启蒙思想家。不能低估严复的这种作用和影响。鲁迅就是很尊重严复的。[3] 在接受马克思主义阶级论以前，鲁迅一直是相信严复介绍过来的达尔文进化论的。毛泽东青年时代阅读严复的译作，更是大家熟知的事情。所以，在某种意义上，也可以说，与其是严复本人的主观思想，不如说是受严复译作重要影响的后人的思想作为，使严复在中国近代史上取得如此光荣的一席。

严复在《天演论》出版后一年说："有数部要书，非仆为之，可决三十年中无人为此者。"（致张元济函）后来的事实证实了这个颇为

---

① 这里所谓"一代"，非二三十年一代的严格时间概念，下同。

② 正如林则徐、魏源与洪秀全向西方寻找真理，代表了两种不同的政治路线一样，严复与革命派对西学的介绍，也存在着政治路线的对立。革命派所推崇的卢梭和天赋人权、民主共和等理论，是严复始终加以反对的。他用十九世纪的进化论观点，指摘、批评卢梭和天赋人权说是非历史的，认为并非生有人权或天生平等，平等、人权、民主都是历史进化的产物，等等。好些论著把严复说成天赋人权说的倡导者，误。

③ 鲁迅曾多次提到严复的翻译，"据我所记得，译得最费力，也令人看起来最吃力的是穆勒名学和群己权界论的一篇作者自序，其次社会通诠……"（《二心集·关于翻译的通信》），可见鲁迅对严复的译作都认真读过并有印象的。

傲慢自大的说法。包括严复翻译的资本主义古典名著《原富》、《法意》，数十年便没出过新译本。所以，从最简单的"船坚炮利"的《海国图志》前进到"藏富于民"和"开议院以通下情"的《筹洋刍议》、《盛世危言》，再前进到有着朴素简单的资产阶级民权平等理论思想的《大同书》、《仁学》，而最后进到真正系统复杂的资产阶级古典经济政治的资产阶级科学理论的《原富》、《法意》等，这就是中国近代先进者不断向西方寻求真理的几十年艰辛的整个历史过程。

然而，严复带给人们的又不只是某些资产阶级的理论学说而已，更重要的是，他结合这些介绍、翻译，创造性地给予了当时中国人以一种新鲜的世界观，从思想根基上突破了传统的意识形态。这主要表现在《天演论》的译作中。要准确估计严复在中国近代史上的地位，的确不能与《天演论》分开。

二 《天演论》的独创性

不但在严复所有译著中，而且在马克思主义传播以前的所有译作中，《天演论》是影响最大的。为什么会这样？它到底给了人们什么？

严复《天演论》的特点在于它不是赫胥黎原书的忠实译本，而是有选择、有取舍、有评论、有改造，根据现实，"取便发挥"的"达旨"（《天演论》译例言）。这本书所以能起巨大影响，原因也在这里，它对外国思想的介绍翻译没有生搬硬套，而是力求服务于当时中国的需要。鲁迅称赞严复是"感觉锐敏的人"（《热风》），他"做"过《天演论》。严复"做"的《天演论》，确乎已不同于赫胥黎的原书《进化论与伦理学》了。

书名只用了原名的一半，正好表明译述者不同意原作者把自然规律（进化论）与人类关系（伦理学）分割、对立起来的观点。赫胥黎是达尔文主义的勇敢捍卫者。但他认为人类的社会伦理关系不同于自然法则和生命过程。自然界没有什么道德标准，优胜劣败，弱肉强食，竞

争进化,适者生存。人类社会则不同,赫胥黎认为,人类具有高于动物的先天"本性",能够相亲相爱,互助互敬,不同于上述自然竞争,"社会进展意味着对宇宙过程每一步的抑制,并代之以另一种可称为伦理的过程。"(赫胥黎:《进化论与伦理学》科学出版社1973年版,第57页)由于这种人性,人类不同于动物,社会不同于自然,伦理学不能等同于进化论。这是赫胥黎本书一个基本观点。严复是不同意这种唯心论的先验论的。在《天演论》中,他不断通过按语加以批评。例如,在译述赫胥黎"人心常德,皆本之能相感通而后有,于是是心之中常有物焉以为之宰,字曰天良。天良者,保群之主……,"(卷上导言十三制私)这段话后,就"按":"赫胥黎保群之论可谓辩矣。然其谓群道由人心善相感而立,则有倒果为因之病,又不可不知也。盖人之由散入群,原为安利,其始正与禽兽下生等耳,初非由感通而立也。夫既以群为安利,则天演之事,将使能群者存,不群者灭,善群者存,不善群者灭。善群者何?善相感通者是。然则善相感通之德,乃天择以后之事,非其始之即如是也。……赫胥黎执其末以齐其本,此其言群理所以不若斯宾塞之密也。"(同上按语)

这就是说,所谓人类有"善相感能"的同情心、"天良"而相爱互助,团结"保群",也只是"天演"的结果和产物,而不是原因,是"末"而非"本"。人本与禽兽下生一样,之所以"由散入群",形成社会,完全由于彼此为了自己的安全利益,并不是由于一开始人就有与动物不同的同情心、"天良"、"善相感通"。因此,生物竞争,优胜劣败,适者生存的自然进化规律,同样适用于人类种族和社会。在讲社会学原理上,严复

指出，赫胥黎的上述观点不及斯宾塞。[1]

斯宾塞并非达尔文的信徒，却是社会达尔文主义的倡导者。他在达尔文《物种起源》出版前便提倡一种普遍进化的观念。这种观念是经由柯律立芝(Coleridge)接受德国古典哲学(主要是谢林)后庸俗化的产物，其中也混杂着生物学中的拉马克主义。斯宾塞的哲学和进化论思想充满了种种矛盾、含混不清和前后变异[2]，但在当时，却是具有所谓完备体系，风行一时，"主宰这世纪最后三十年左右英国哲学界"[3] 的著名哲学家。

严复留学英国，正当其时，深受影响，把它当作了科学真理。在《原强》中，严复介绍达尔文之后，紧接便介绍斯宾塞，并对之作了极高评价："美矣备矣，自生民以来未有若斯之懿也，虽文(文王)周(周公)生今，未能舍其道而言治也。"[4]在《天演论》中，严复也一开始就在按语中介绍斯宾塞的著作，说"呜呼，欧洲自有生民以来，无此作也。"(卷上导言一察变按语)全书更多处用斯宾塞来反驳赫

---

① 又如，严复坚持感觉论的道德论，反对赫的先验论，"有叩于复者曰，人道以苦乐为究竟乎，以善恶为究竟乎？应之曰，以苦乐为究竟。……乐者为善，苦者为恶。苦乐者，所视以定善恶者也。……赫胥氏是篇所称屈己为群为无可乐，而其效之美不止可乐之语，于理荒矣。且吾不知可乐之外，所谓美者果何状也。"(《天演论》卷上导言十八新反按语)等等。即认为苦乐是根本的，善恶(道德)是派生的。这与康有为的观点一致，而不同于章太炎。严复反对割裂"天理""人欲"，认为"生民有欲"也是"天"所给予的。严复的这些观点与康有为、梁启超等人大体上是一致的。

② 如一面力主极端自由主义、个人主义，另面又以社会有如生物机体。前一面要求保护个人求生存的自然竞争权利，不应受任何干涉限制，因而反对政府或国家的任何干预。后一面因视政府为生物体的中枢，从而个人作为社会机体的部分，又并不能享有无限制的自由而影响整体，但社会机体的进步又首先有赖于个体细胞的更新、发展，等等。把社会比拟于生物体，本就是庸俗理论。斯宾塞的一些基本概念，如所谓"力"、"生命"等等，也是非常含混模糊的。可参阅巴克尔(E·Barker)，《英国政治思想：从斯宾塞到今天》第四章。

③ 罗道夫·梅兹(Rudef Metz)：《英国哲学百年》，伦敦，1950年，第98页。

④ 据《直报》原文。后严复改为"呜呼，此真大人之学矣。"

胥黎，特别是用斯宾塞的普遍进化观念来强调"天演"是任何事物也不能避免的普遍客观规律，完全适用于人类种族与社会。他说，"万类之所以底于如是者，咸其自己而已，无所谓创造者也。"（《天演论》卷上导言一按语）严复非常欣赏老子所讲的"天地不仁，以万物为刍狗"，认为王弼解释为"地不为兽生刍而兽食刍，不为人生狗而人食狗"，符合进化论观点，即并不是某种神秘的宗教目的论支配着世界，天地或上帝也并不特别对人或物有什么恩惠，人所以成为"万物之灵"，并不是上帝的赐予，完全是自己奋斗的结果，包括人的聪明才智，也是在进化中大脑容量和皱纹不断加大加多的结果，自己努力奋斗，不断进化，就能生存、发展，否则就要被淘汰而归于灭亡。严复举例说："澳洲土蜂无针，自窝蜂有针者入境，无针者不数年灭。"（《天演论》卷上导言四人为按语）植物也如此。"嗟呼，岂惟是动植而已，使必土著最宜，则彼美洲之红人，澳洲之黑种，何由自交通以来，岁有耗减？"（同上）在《原强》中，严复也说："达尔文曰，物各竞存，最宜者立，动植如是，政教亦如是也。"这些都是接受斯宾塞学说的表现。[①]

但是，斯宾塞终究是当年所谓日不落国的大资产阶级利益的代表，他那套强调个体之间、种族之间的所谓自由竞争、优胜劣败，甚至主张政府不办教育、不搞福利，不管人民健康……等等，以任其自然淘汰、适者生存的社会达尔文主义，是欺压、剥削殖民地民族的强权逻辑，它本质上与严复要求救亡图存的爱国思想处于很不协调和实际对立的地位。所以，尽管评价很高，严复对斯宾塞这样一些基本主张却并未着重介绍。相反，严复倒是选择翻译了反对斯宾塞社会达尔文主义理论的赫胥黎。如严复在《天演论》自序

---

① 达尔文虽从马尔萨斯人口论得到启发，但他并未认为自己所发现的生物界生存竞争规律适用于人类社会。

中所点明，“赫胥黎此书之旨，本以救斯宾塞任天为治之末流，……且于自强保种之事，反复三致意焉。”所谓“任天为治”，指的就是任凭“物竞天择”的自然规律起作用，而不去积极干预它。严复不满意这种思想，认为这是斯宾塞“末流之失”，从而要用赫胥黎“与天争胜”的观点来纠正“补救”它。赫胥黎在这本书里宣传的便是“我们要断然理解，社会的伦理进展并不依靠模仿宇宙过程，更不在于逃避它，而是在于同它作斗争。”（《进化论与伦理学》第 58 页）主要是由于这一点，而不是别的什么理由[①]，使严复对这本新出（1894 出版）的通俗书大感兴趣。并立即翻译了过来。总之，一方面虽不同意赫胥黎人性本善、社会伦理不同于自然进化的观点，另一方面又赞成赫胥黎主张人不能被动地接受自然进化，而应该与自然斗争，奋力图强。一方面虽然同意斯宾塞认为自然进化是普遍规律，也适用于人类；另一方面又不满意斯宾塞那种“任天为治”弱肉强食的思想。

这一态度完全是当时中国的现实所决定的。严复是在中日甲午战争失败的巨大刺激下着手翻译《天演论》的。[②]甲午战后，帝国主义列强看到日本如此得手，都眼红心急起来。纷纷各划势力范围，要求“瓜分中国”。当时中国首次面临帝国主义各国大规模入侵宰割的危亡局面。但当权的封建顽固派却依然故我，不肯改革，顶着“天朝上国”的纸帽子不放。知识界的士大夫们也仍然抱残守缺，夜郎自大，愚昧无知，空谈夷夏，还认为中国作为“圣圣相传”的“礼义之邦”，优越得很，特殊得很。严复所以要大声疾呼地介绍达

---

① 不是史华兹提出的那些理由：文字简洁，诗意盎然等等。

② “和议始成，府君大受刺激，自是专力于翻译著述，先从事于赫胥黎之天演论，未数月而脱稿。”（严璩《侯官严先生年谱》）一般均说《天演论》于 1896 年译出，但王栻《严复传》考证认为，《天演论》“至迟在光绪二十一年（即 1895 年）译成。”（该书第 41 页）

尔文、斯宾塞,就是针对这种现实情况,强调进化是一种不可抗拒的客观普遍规律,是中国与外国、人与自然万事万物均如此,“虽圣人无所为力”的“运会”。严复要突出进化规律的普遍有效性,要宣传、介绍事物共同遵循这个普遍观念,要指出中国并不特殊,并不例外。因此不能再麻木不仁,自以为了不起,自以为历史悠久,人口众多,便不会亡国灭种。他举出上述动植物和美洲红人、澳洲黑人等等作为例证来警告。这也就是他接受、推崇、宣传斯宾塞和用以驳难赫胥黎的地方。

但与此同时,也是更重要的,是严复要人们认识这种规律后,不应自甘作劣等民族坐待灭亡,而应该赶快起来进行奋斗。只要依靠自己的力量,团结一致,奋发图强,命运还是操在我们自己手里。这就是他选择翻译赫胥黎这本书,要用赫胥黎来“补救”斯宾塞的原故,也是他在提倡西学的文章中,对比中西时特意提出:“其于祸灾也,中国委天数,西人恃人力”[①],以及称颂欣赏荀况、刘柳“制天命而用之”、“天人相分”思想的原故。严复要人们重视的是:自强、自力、自立、自主……,这才是严复宣传“物竞天择,适者生存”的“天演”思想的真正动机和核心。严复在各种著译中再三说:“万类之所以底于如是者,咸其自己而已,无所谓创造者也。”(《天演论·卷上·导言一察变按语》)“要当强立不反,出与力争,庶几磨砺玉成,有以自立,至于自立,则彼之来,皆为吾利,吾何畏也。”(《有如三保》)“国之兴也,必其一群之人,……人人皆求所以强而不自甘于弱。”(《国闻报缘起》)严复具有强烈的民族自尊心和自信

① 《论世变之亟》。《救亡决论》也说:“故凡遇中土旱干水溢,饥馑流亡,在吾人以为天灾流行,何关人事,而自彼(指西方)而论,则事事皆我人谋之不臧。”

心,对中国的前途,如对人类的前途一样,抱着乐观态度①。

可见,强调自然进化的普遍规律和人们应该适应这一规律而团结起来,自强、自力、自主、进步,以与外物斗争,不再受别人的欺侮、主宰和控制,这就既不是斯宾塞的一般进化观念,也不同于赫胥黎的人性本善的伦理学说,表面看来,严复折中赫胥黎和斯宾塞,似乎是矛盾,实际却是一种合情合理的"创造"。②

《天演论》用自然科学的许多事实,论证了生物界物竞天择、进化无已的客观规律,以达尔文主义的科学性和说服力,给了当时中国人以发聩震聋的启蒙影响和难以忘怀的深刻印象,立即作了当时正涌现的新型知识分子和革命派的重要的精神食粮,煽起他们救亡图存的爱国热情,走上革命道路。固然这主要由于社会阶级斗争形势所决定,而《天演论》在思想上所起的作用,也不容忽视。正如当时革命派所公正指出:"自严氏之书出,而物竞天择之理,厘然当于人心,中国民气为之一变。即所谓言合群言排外言排满者,固为风潮所激发者多,而严氏之功,盖亦匪细。"(《民报》第2号《述侯官严氏最近政见》)。③

然而《天演论》的作用还不止此。人们读《天演论》,不只是获

---

① 如"吾民……实有可为强族大国之储能,虽摧斮而不可灭者……,尽去腐秽,惟强之求,真五州无此国也。何贫弱奴隶之足忧哉,世有深思之士,其将有感于吾言。"(《社会通诠》按语)此种言论思想多见。

② 史华兹只讲严复用斯宾塞批评赫胥黎,说严完全站在斯的一方,似片面。

③ 严氏的译作大都出版在戊戌以后(《天演论》正式出版于戊戌年,而大量风行则在戊戌以后),与其说是为改良派变法运动服务,实际上还不如说,它不管作者主观意图如何,而已作了正兴起的革命派的思想食粮。而革命派虽对严氏某些译作如斯宾塞的《社会通诠》则有反对意见(参看章太炎《社会通诠商兑》),但与对康、梁不同,基本上仍采取了尊重的态度,并且还认为严氏"未尝以排满为非","其对于民族国民主义,实表同情","严氏民族主义至译《法意》而益披露","……故知排满革命为吾民族今日体合之必要,严氏征据历史而衡以群学之进化之公例,其意盖有可识者","皮相严氏者,……以为严氏主张平和","或者不学,不察严氏之意,……而疑其拥政府而非民族主义","严氏既以所学重于世,世亦受严氏学说之影响,而自吾人观之,皆足以征其鼓吹民族之精神而鲜立于反对者之地位。"(均《民报》2号)这是把严复并不具有的排满革命思想也强加给他,硬把严说成自己的同道。

得了一些新鲜知识，尽管例如破天荒第一遭儿知道西方也有并不亚于中国古圣贤的哲人，“苏格拉弟、柏拉图也出来了”（鲁迅），的确使人倍感兴趣；也不只是获得对某些问题甚至是救国之类的大问题的具体解答，尽管这种解答的确掀起了上述救亡图存的爱国热情。更独特的是，人们通过读《天演论》，获得了一种观察一切事物和指导自己如何生活、行动和斗争的观点、方法和态度，《天演论》给人们带来了一种对自然、生物、人类、社会以及个人等万事万物的总观点总态度，亦即新的世界观和人生态度。晚清末年以来，中国封建社会和封建家庭加速度地瓦解崩溃，一批又一批、一代又一代的不同于封建士大夫的新式青年学生和知识分子在迅速涌现，严复介绍过来的这种斗争、进化、自强、自立……的资产阶级世界观，正好符合他们踢开封建羁绊，蔑视传统权威，锻炼身体与自然界斗争（传统社会是不讲体育的），走进人生战场，依靠自己力量去闯出道路来的需要。而这种观点和态度，又是以所谓“科学”为依据和基础，更增强了信奉它的人们的自信心和冲破封建意识形态的力量。自《天演论》出版后，数十年间，“自强”、“自力”、“自立”、“自存”、“自治”、“自主”以及“竞存”、“适存”、“演存”、“进化”、“进步”……之类的词汇盛行不已，并不断地广泛地被人们取作自己或子弟的名字和学校名称。今日老人中，此类名号恐还有不少，这就深刻地反映了严复给好几代中国人特别是知识分子，以一种非常合乎他们需要的发奋自强的资产阶级世界观。这是《天演论》独创性之所在，也是这本书及其思想长久风行、获得巨大成功的主要原因。

当然，用“物竞天择”的生物学规律来解释社会发展和历史进化，是并不科学的。如恩格斯所指出：“想把历史的发展和错综性的全部多种多样的内容都总括在贫乏而片面的公式‘生存斗争’中，这是十足的童稚之见。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出

版社 1972 年版，第 572 页）社会生产方式的演变，才是人类发展的历史。《天演论》和进化论在马克思主义广泛传播后，其社会影响也就很快地消失。

三　经验论及其归宿

如果说，《天演论》带给人们一种新的世界观，对严复本人来说，并不一定是很自觉的事；那末，用培根、洛克和穆勒等英国经验论作为认识论和方法论，来武装中国人的头脑，就是他非常重视、十分自觉的工作了。许多文章也都讲到，严复用唯物论的经验论批判以陆王心学为主要代表的中国传统唯心论的先验论，这里不再重复。本文认为，更重要的是，严复从一开头就非常重视哲学认识论。他提到哲学路线斗争的高度来考察向西方寻找真理的整个问题，并明确认定认识论是关键所在，这才是严复思想一个很突出的地方。这一点大概也给毛泽东以重要影响。

严复驳斥那种认为："中国之智虑运于虚，西洋之聪明寄于实"，即西方只讲求所谓实学的肤浅看法，指出问题不在虚实，"中国虚矣，彼西洋尤虚。"（《原强》）西方所以船坚炮利，国力富强，经济政治制度所以比封建中国精良优越，正在于它们有各种近代基本理论科学（包括自然科学和社会科学）作为基础和依据，而所以有这种种科学，又正在于它们都以新的认识论——逻辑学为指导。这种认识论——逻辑学就是培根开其端的经验论和归纳法。他说，"而有用之效征之富强，富强之基本诸格致，不本格致，将所无往而不荒虚。"（《救亡决论》）"是以制器之备，可求其本于奈端（即牛顿）；舟车之神，可推其原于瓦德；用灵之利，则法拉弟之功也；民生之寿，则哈尔斐之业也（指哈维发现血液循环，在医学上的重大贡献）。而二百年学运昌明，则又不得不以柏庚（即培根）氏之摧陷

廓清之功为称首。"(《原强》)严复把富强之基归于科技,科技之本在于方法,即培根提出的哲学经验论和归纳法。严复称之为"实测内籀之学。"所谓"实测",是指一切科学认识必需从观察事物的实际经验出发,"其为学术也,一一皆本于即物实测。"(《原强》)"古人所标之例,所以见破于后人者,正坐阙于印证之故。而三百年来科学公例,所由在在见报不可复摇者,非必理想之妙过古人也,亦以严于印证之故。"(《穆勒名学》部丙按语)不是书本,而是实际经验,才是认识的出发点和检验的标准。因之,"吾人为学穷理,志求登峰造极,第一要知读无字之书。"(《西学门径功用说》)"故赫胥黎曰,读书得智是第二手事,唯能以宇宙为我简编,民物为我文字者,斯真学耳。此西洋教民要术也。"(《原强》)"夫理之诚妄,不可以口舌争也,其证存乎事实。"(《原富》译事例言)所谓"内籀",是相对于"外籀"(演绎)而言的归纳,它是上述认识论所具体采用的逻辑方法。严复认为,一切科学真理必需通过归纳法而设立,"内籀者,观化察变,见其会通,立为公例者也。"(《原富》译事例言)"西学格致……,一理之明,一法之立,必验之物物事事而皆然,而后定之为不易。"(《救亡决论》)

严复大力提倡逻辑归纳法,是针对中国传统"旧学"而发的。严复将"西学"与"中学"作了一番比较。他列举出中国社会的科举八股、汉学考据、宋学义理,以及辞章、书法、金石等等"旧学""中学","一言以蔽之,曰无用","曰无实"(《救亡决论》),"其为祸也,始于学术,终于国家"(同上)。

严复认为,传统的文化学术的根本问题在于不从客观事实的观察、归纳出发,也不用客观事实去验证。演绎的前提来自主观臆造或古旧陈说,是"师心自用"的先验产物。"旧学之所以多无补者,其外籀(演绎)非不为也,为之又未尝不如法也,第其所本者,大抵心成之说。"(《穆勒名学》部乙按语)"不实验于事物,而师心自

用，抑笃信其古人之说者”（同上，部甲按语），“何尝取其公例，而一考其所推概者之诚妄乎”（同上，部乙按语）？因此，讲起来似乎很有道理，实际上脱离现实，墨守陈说，推论过程即使不错，但前提完全错了：“原之既非，虽不畔外籀终术无益也。”（同上，部乙按语）原因仍在于前提不是来自实际经验的归纳，而是主观臆造的，“无他，其例之立，根于臆造，而非实测之所会通也。”（同上）

与康有为等人欣赏陆九渊、王阳明不同，严复用唯物主义经验论，着重批判了以陆王心学为代表的唯心主义先验论。严复在《穆勒名学》中一再提到“良知良能诸说，皆洛克、穆勒之所摒”（部丙按语），认为一切真理都由归纳经验而来，没有什么“良知”“公例无往不由内籀，……无所谓良知者矣”（部乙按语）。严复还明确指出：

> 西语阿菩黎诃黎（即先验的，a priori），凡不察事实，执因言果，先以一说以概余论者，皆名此种。若以中学言之，则古书成训，十九皆然。而宋代以后，陆王二氏心成之说尤多。（《穆勒名学》部乙按语）
>
> 夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可以知天下事，与其所谓知者，果相合否？不逕庭否？不复问也。（《救亡决论》）

严复对陆王心学的批判，把由培根到穆勒的英国哲学经验论，即严复所谓“西学”，是与中国封建主义的先验论，即严复所谓“中学”，从方法论认识论的哲学高度上对立了起来。这就比康有为、谭嗣同等人对西方自然科学的认识，要远为深刻。

总之，只从传统的“古训”、教条出发，“不实验于事物”，“不察事实，执因言果，先以一说，以概余论。”（《穆勒名学》部甲、部乙按语）这才是中学不如西学的问题所在。“中土之学，必求古训，古人

之非，既不能明，即古人之是，亦不知其所以是，记诵词章既已误，训诂注疏又甚拘……。”（《原强》）这种教条主义和唯心论的先验论，必需予以打倒和废除。必需“即物实测”，从实际经验出发，观察、归纳、综合，才能得到“无往而不信”的科学“公例”，即普遍原理、原则。“科学所明者公例，公例必无时而不诚。”（《原富》译事例言）掌握了这种“公例”，就可以普遍应用，驾御各种繁复变化，是“执其例可以御蕃变者。”（《天演论·自序）从实际经验出发，通过归纳，得出原则“公例”，然后再普遍运用，这就是严复所要大力提倡的哲学认识论。他所以不惜花费最大的精力和时间去翻译《穆勒名学》，这部书所以能与《原富》、《法意》两部资产阶级上升时期的古典名著，同成为他所着意译出的“数部要书”之一，原因就在这里。约翰穆勒(John Stuart Mill)时负盛名，被认为英国经验论的最大代表，其《名学》一书被看作集归纳法大成的名著。严复翻译它，实际是想把从培根、洛克开创的英国经验论搬过来，所以在《穆勒名学》按语中经常提到培根、洛克，在一开始“正名”时，便指出“本学之所以称逻辑者，以如贝根（培根）言，是学为一切法之法，一切学之学，明其为体之尊，为用之广，”（《穆勒名学》部甲按语）并一再指出，“西学之所以翔实，天函日启，民智滋开，而一切皆归于有用者，正以此耳。”（同上，部乙按语）总之他认为，由于培根等人“倡为实测内籀之学”，牛顿、伽利略、哈维“踵用其术，因之大有发明”（《天演论·卷下·论十一学派按语》）。正因为如此，才取得近代自然科学的巨大成就，严复认为，这才是中国所应学习的根本。

严复这样高度重视认识论和逻辑学[1]，自觉介绍经验论[2] 和归纳法，就眼光和水平说，在七八十年前确是凤毛麟角，极为难得。这一点就使他超过了前前后后许多人，是在提倡"新学"反对"旧学"中的一个独特标志。

但是，唯物论的经验论最终必然要走进主观唯心主义和不可知论去。培根、洛克之后，有巴克莱和休谟。约翰穆勒是继承巴克莱、休谟追随孔德(Comte)的不可知论者和实证主义者。人的认识不能超出感觉，物质不过是"感觉的持久可能性"，是穆勒的哲学名言。英国经验论的归宿是这样，他们的中国学生严复也没有例外。由于片面强调感觉经验，轻视理论思辨，迷信归纳万能，严复

---

① 严复是在近代中国最早讲逻辑学的人。1900 年，"开名学会，讲演名学，一时风靡，学者闻所未闻。"(王蘧常：《严几道年谱》)1908 年给女学生某讲授逻辑学，其教本和讲义即《名学浅说》。(1909 年出版)严复开其端后，逻辑学在晚清曾风行一阵，王国维、章士钊均有译著。严复通过讲述形式逻辑一再指出，中国传统哲学概念极不严密精确，例如"气"之一词就如此，中国常用"元气"、"邪气"、"厉气"、"淫气"、"正气"、"余气"等等，但"今试问先生所云气者究竟是何名物？可界说乎？吾知彼必茫然不知所对也。然则凡先生所一无所知者，皆谓之气而已，指物说理如是，与梦呓又何以异乎？""出言用字如此，欲使治精深严确之科学哲学，庸有当乎？……他若'心'字、'天'字、'道'字、'仁'字、'义'字，如此等等，……意义歧混百出。"(《名学浅说》)这种澄清含混的语义批判，在中国至今犹堪借鉴。

② 严复之后，对西方哲学的介绍更多是当时流行的反理性主义、浪漫主义思潮，如叔本华、尼采、柏格森之类，对古典哲学认识论相当冷淡。法国唯物论很少被翻译介绍，德国古典哲学也直到解放后才有像样的翻译。严复倒早在 1906 年专文介绍过黑格尔(《述黑格儿惟心论》，《寰球中国学生报》第 2 期)。

终于完全投入实证主义，并涂上一层实用主义的色彩[①]。在探讨哲学根本问题时，他不断把笛卡儿（"我思故我在"）、巴克莱、斯宾塞与庄周、孟轲、周易以及佛、老拉在一起，认为事物的最终本质、实体是"不可思议"即不可知的，而且也无需去认识，因为它们于国计民生没有什么干系，没有什么用处，可以不去管它，可以不去研究议论。对一切涉及哲学根本课题以及宗教迷信等等，均认为既不能肯定，也不能否定，既不去提倡，也不应反对。严复说：

> 窃尝谓万物本体，虽不可知，而可知者止于感觉，……（时空中）有其井然不纷秩然不紊者，……为自然之律令，……亦尽于对待之域而已。是域而外，固无从学，即学之，亦于人事无涉也（《穆勒名学》部甲按语）；朱子谓非言无极，无以明体，非言太极，无以达用，其说似胜。虽然，仆往尝谓理至见极，必将不可思议（同上）。

严复认为，所谓"不可思议"，不是"不可名言"，也不是"不能思议"。例如看见某种"奇境怪物"或"深喜极悲""得心应手之巧"等等，都难以语言表达，这叫"不可名言""不可言喻"。例如热带的人没见过冰，听说水变冰后，冰上可以行走，觉得不好理解，这叫"不

---

① 正如前述中国近代许多人一样，严复的哲学思想也不是单纯的。他的思想主流是英国经验论，所以，说他为机械唯物论是不对的。但在这个英国经验论中，则既有培根、洛克的唯物论，也有穆勒、斯宾塞的不可知论和唯心论，后者毋宁占主导地位。在严复的意识中，却并未将两者明确分开。并且，同是不可知论，赫胥黎毕竟不同于斯宾塞，尽管《天演论》按语大肆推崇斯宾塞，但此书毕竟不能算为实证主义的译作。他的《原富》《法意》，就更如此。他译的半部《穆勒名学》，主要也仍是介绍逻辑科学。所以，严复的译作和他在中国近代所起的历史作用和客观地位，就不是"中国第一代实证主义者"（陈元晖：《严复和近代实证主义哲学》，《哲学研究》1978年第4期）所能概括和代表，说严复主要是把实证主义搬进了中国，似片面。

能思议"。"不可思议"与这些都不同:"谈理见极时,乃必至不可思议之一境,既不可谓谬,而理又难知。……不可思议一言,专为此设者也。"(《天演论·卷下·论十佛法》)这是说,一些哲学问题推到最后时,便不知真谬,不可思议了。例如"天地元始"(世界来源)"造化主宰"(上帝存在)"万物本体",佛说"涅槃",以及时空、精神、力等等,便都是这种"不可思议","虽在圣智,皆不能言"(同上)。追求一切事物的最最终极的原因,就必然会遇到这种"不可思议"。哲学本体论的种种问题,就正是这种"不可思议"。

> 大抵宇宙究竟,与其元始,同于不可思议,不可思议者,谓不可以名理论说也。
>
> 老谓之道,周易谓之太极,佛谓之自在,西哲谓之第一因,佛又谓之不二法门,万化所由起讫而学问之归墟也,不生灭,无增减,万物皆对待而此独立,万物皆迁流而此不改,其物本不可思议,人谓之道,常道常名,无对待故,无有文字言说故,不可思议故(《老子评点》)。是以不二法门,文字言语道断,而为不可思议者也(《穆勒名学》部甲按语),问上帝有无,实问宇宙第一原因,……虽不设,可也(同上)。

严复认为,这种世界的本体既是不可认识的,也就不必去讲求这种"心性之学",实际是反对思辨理论,认为这种学问没有实用,"不必亟求其通",感知对待之域而外,"固无从学,……吾闻食肉不食马肝,不为不知味,……不必亟求其通也"(《穆勒名学》部甲按语)。

本体论如是,认识论也同样。严复认为,"心物之接,由官觉相,而所觉相,是意非物,意物之际,常隔一尘。物因意本,不得迳同,故此一生,纯为意境"(《天演论·卷下·论九真幻按语》),他举例

说，圆红色的石头的圆、红、坚，都只是我们主观的感觉，并不属于物体自身，“是三德者（指圆、红、坚），皆由我起”，“则石之本体，必不可知；我所知者，不逾意识”，因之，“人之知识，止于意验相符，如是所为，已足生事，更骛高远，真无当也”（同上），主张不必去追根究底，好些问题可处之于一种非信非疑的态度。“迷信者，言其必如是，固差；不迷信者，言其必不如是，亦无证据。故哲学大师如赫胥黎、斯宾塞诸公皆于此事谓之 Unknowable（不可知），而自称为 Agnostic（不可知论者）。盖人生智识至此而穷，不得不置其事于不论不议之列，而各行心之所安而已。”（严复家书见《严几道先生遗著》，新加坡 1959 年版）

在严复看来，万物本体既不可知，“可知者止于感觉”。因之尽管严复承认自然规律有其普遍必然性质，（“不同地而皆然，不同时而皆合”）认识、科学赖此而立，但这也只是感觉现象的所谓“对待之域”，“对待为心知止境”，这就是认识的有限范围。尽管严复认为外物是认识的原因，我的认识是外物作用的结果，但所认识的究否外物，还是不能肯定的，这种离开认识的外物存在也没有意义，“必有外因，始生内果。然因同果否，必不可知。”（《天演论·卷下·论九真幻按语》）“我而外无物也。非无物也，虽有而无异于无也。然知其备于我矣。乃从此而黜即物穷理之说，又不可也。盖我虽意立，而物为意因，不即因而言果，则其意必不诚。”（《穆勒名学》部甲按语）承认有外因才能生内果，但同时又认为离开果（我）也就谈不上什么因（物），即使有这种独立于我之外的物，也是不可知的，等于没有一样。于是，“积意成我，意自在，故我自在。”只有“意”“我思”才是唯一无可怀疑的。“我”（思维的我）是积“意”而成，“是实非幻者，唯意而已”（均《天演论·卷下·论九按语》）。严复的不可知论与主观唯心论终于混同在一处了，巴克莱、笛卡儿、穆勒……被严复一古脑混合起来了。

严复这种哲学认识论不能不影响其政治思想，在政治思想上，严复原来就存在着一个内在矛盾和理论的恶性循环，即一方面认为要国家富强，首先有赖于组成国家的无数细胞即国民个体的"德""智""体"三方面的基本素质，着重个人在经济上、思想上、言论上的自由、竞争和发展。这当然与他接受斯宾塞的社会机体论有关，是斯宾塞的这种理论的具体应用。"斯宾塞非正式建立而是暗中以之为前提的现象主义，是从巴克莱到穆勒的思维经验方式的共同财产，是斯宾塞精神生活在其中成长发展的那个传统的一部分。"（梅兹：《英国哲学百年》第105页）这其实也是严复的精神生活在其中受到熏陶培育的"传统"。这个"传统"已是英国经验论的没落之流的实证主义，斯宾塞便是著名的实证主义者。严复脱离当年改良派所掀起的变法活动，[1] 认为中国人民的德智体基本素质都很落后，没有实行政治变革的基础。

另一方面，迫切的救亡局面，把国家富强问题推到当务之急的首位，使严复愈来愈痛感"小己自由非今日之所急，而以合力图强……为自存之至计。"（《法意》卷十八按语）这样，国家富强又比个体的德智体，比个人思想言论上经济上的自由和发展要紧得多，急迫得多，应该摆在前面。这是近代思想家包括严复在内所实际着重的首要主题。严复把这个摆在首位的国家富强问题，先是寄托于清朝政府，后是幻想在统治者中出现强有力的法家人物，只要达此目的，手段方法均属次要，暴露了他思想中的实用主义的成份。到暮年，严复每况愈下，不但完全抛弃经验论，而且最后（第一次世界大战中）又终于放弃了他一直坚决信奉的进化论，连法家人物也不再指望，完全回到孔孟，并且在极端悲观中，沉浸在庄周的虚无

① 可参考王栻：《严复传》，描写这个时期，"严复当日声望虽高，却常闭门寡合，郁郁不欢"（第52页），与康有为意气风发地积极从事组织、鼓吹变法运动，成了对照。

主义的哲学中,以麻痹自己。"槁木死灰,惟不死而已……,以此却是心志恬然,委心任化。"(《与熊纯如书》第74函,1921年)

严复的悲剧归宿就是这样。[1]

然而,当严复日益成为历史所遗忘者的时候,他的前期译作却还在起着作用。一代接一代的青年仍在继续寻找救国的真理,他们在图书馆里认真阅读严复的翻译,接受严复的世界观和方法论的教导,并经由怀疑和否定它们而迈上追求马克思主义的道路。毛泽东就是这样,而严也因毛而名始大彰于今日。

四 "以自由为体,以民主为用"

如果说,严复在介绍西学中客观上起了最大效果的,是世界观("天演")和方法论(逻辑),对后人影响甚巨的话;那末,严复主观上想搬到中国来的更为现实的救国之道——以英国为榜样的欧洲资产阶级的经济和政治,却非常遗憾地毫无反响。在广大农村小生产为社会基础和农民革命为实质的中国近代,这种微弱的资产阶级自由主义的理想和要求,根本得不到任何力量的支持,只好消失在漫漫长夜中了,连思想领域内的影响也微不足道。真正信奉和要求实行《原富》《法意》以及以洛克等人为代表的英国民主政治体系的人,不过是少数知识分子,没有任何可以称道的社会力量作依靠。戊戌以后中国近代日益处在封建军阀法西斯专政与农民革命这样尖锐激烈的斗争之中,"第三条道路"始终走不通。严复以英国为榜样的改革主张,成了无用的高调。然而,它却并非历史的陈迹。把严的这一部分思想放在全文的结尾,注意历史的经验教

---

[1] "羸病余生,旦暮入地,睹兹世运,惟有伤心无穷而已。"(《与熊纯如书》第65函,1920年)"惟是对于时局,终是悲观。"(第66函,1920年)

训，应该不是多余的赘物。

严复翻译《天演论》，介绍"物竞天择"思想，翻译《穆勒名学》，介绍逻辑科学特别是归纳法，以及翻译介绍《原富》《法意》等等资本主义经济、政治基本理论，都是为了要说明西方资本主义的"强盛"，并不在于"船坚炮利"之类"形下之迹"，也不在于"善会计""善机巧"之类的注重功利事务，真正的关键在于"学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公"(《论世变之亟》)。也就是说，"黜伪而崇真"的自然科学方法和"屈私以为公"的民主政治制度，才是西方资本主义国家的根本。这其实也就是"五四"提出来的赛先生与德先生——科学与民主。

科学与民主不可分割。企图用西方科技来保卫中国封建的"中体西用"理论，自然成了严复批判对象。严复《天演论》的译序说："西学之事，问涂日多，然亦有一二巨子，訑然谓彼之所精，不外象数形下之末，彼之所务，不越功利之间，逞臆为谈，不咨其实。"这就是针对"中体西用"而言。严复随后明确指出，"体""用"不可分割，一个国家的"政教学术"好像具备各种器官的生物，它的各个组成部分是完整的统一物。它们的功能("用")与其存在("体")不能分开，不能把马的四个蹄子加在牛的身上，"有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用，未闻以牛为体以马为用者也。"(《与外交报主人论教育书》)"故中学有中学之体用，西学有西学之体用"如果要"合而为一物"，连道理名义都讲不通，更不要说能够行得通了。严复举例说，中国以前没有枪炮，现在买来了枪炮；中国城市以前没有什么警察，现在设立了警察，凡此种种，就能解决问题，使国家富强吗？严复指出，"挽近世言变法者，大抵不揣其本，而欲支节为之"(同上)，当然不能成功。

中国近代曾经经历过学习西方"船坚炮利"工艺技术的阶段，没有解决问题，原因就在不明体用不可割裂，科技与政教不可分

开,科学与民主不可分开。严复较早从理论上注意了这个问题。

那末,什么是西方社会的"体"呢?当时大多数先进分子,甚至后来的人,都把民主政治作为这个"体"。严复也是主张资本主义的民权或民主的,所以他才猛烈抨击韩愈的君主专制、君权至上论,指出"君也,臣也,刑也,兵也,皆缘卫民之事而后有也"(《辟韩》),因为人民中间有各种纠纷欺夺祸害,自己又忙于"耕织工贾",所以才设立"君"、"臣"等等来保护自己,"故曰:君臣之论,出于不得已也。惟其不得已,故不足以为道之原……"(同上)。封建专制统治,不是应该如此或必然如此的天经地义,韩愈主张的君主专制的原道,不过是窃国大盗的道理罢了。"国谁窃?转相窃之于民而已","斯民也,固斯天下之真主也"。严复认为,这才是西方资本主义社会政治的命脉:"是故西洋之言治者,曰国者斯民之公产也,王侯将相者,通国之公仆隶也。"(同上)

但是,严复比当时其他许多人更深刻,在他看来,"民主"还不是西方资本主义的根本。"民主"不过是"自由"在政治上的一种表现,"自由"才是"体","民主"不过仍是"用"。"自由"才是资本主义的实质,严复认为,这正是中国社会所最为害怕和反对的。他说:

> 夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰:唯天生民,各具赋畀,得自由者,乃为全受,故人人各得自由,国国各得自由……,而其刑禁章条,要皆为此设耳。(《论世变之亟》)
>
> 夫所谓富强云者,质而言之,不外利民云尔。然政欲利民,必自民各能自利始。民各能自利,又必自皆得自由始。(《原强》)

严复把斯宾塞的社会机体论竟一改而为反洋务派"中体西用"

论的武器:"一群之成,其体用功能无异生物之一体。"(《原强》)"身贵自由,国贵自主,生之于群,相似如此。"(同上)国家为生物、个人为细胞,都要有自由。自由才是根本。甚至到较晚时期,严也仍在理论上认为:

> 故今日之治,莫贵乎崇尚自繇,自繇则物各得其自致,而天择之用存其最宜,太平之盛,可不期而自至。(《老子评点》)

严复对资本主义社会的了解比改良派任何其他人更为深入,他把个人自由、自由竞争,以个人为社会单位,等等,看作资本主义的本质,从政治、经济以及所谓"物竞天择"的生存竞争进行了论证。并且指出,民主政治也只是"自由"的产物。这是典型的英国派自由主义政治思想,与强调平等的法国派民主主义政治思想有所不同。在中国,前者为改良派所主张,后者为革命派所信奉。然而,以"自由贸易"为旗号的英国资本主义,数百年来的确建立了比其他资本主义国家(如法国)更为稳定、巩固和适应性强的政治体系和制度。其优越性在今天也仍是一个值得研究的课题。严复当年的眼光是锐利的。

严复的"自由"、谭嗣同的"平等"、康有为的"博爱",完整地构成了当时反封建的启蒙强音。

严在理论上比改良派其他人物要坚实,并且他的《辟韩》也的确是《仁学》的前驱,他的《原强》是梁启超《时务报》《清议报》好些文章的先导。严复提出了一些带有普遍规律性的问题,并采取了真正近代科学的形态。严复强调的是社会发展的必然趋向。所以章太炎说他是"知总相而不知别相"(《菿汉微言》)。所谓"总相",就是这种包括中国在内全世界各国向前发展的普遍规律。这种规律(走向资本主义)是主张中国走特殊道路的章太炎所当然不赞成

的(详本书论章太炎文)。严、章二人的分歧对立,实际代表中国近代两种不同要求和两种思潮倾向。但它们又同属于反对帝国主义侵略这一共同主题之下。所以,即是主张"自由为体"的严复也仍然把国家的自由(即独立),把富强、"救亡"远远放在个人自由之上,这就构成严复的理论思想("自由为体")与实际主张的一个重大的内在矛盾。

严复尽管在理论上是先进和彻底的,但如前所说,他在现实政治主张中,却比康、谭要慎重和保守,他尽管在理论论文《辟韩》中反对君主专制,但同时便认为,"然则及今而弃吾君臣可乎?曰是大不可。何则?其时未至,其俗未成,其民不足以自治也。"又坚决反对立即实行资产阶级民主政治。他认为,根本问题在于进行教育,只有每个人都能够自强自治,然后才可能实行资本主义的民主政治,国家也才会繁荣富强。所以,严复才提出"鼓民力"、"开民智"、"新民德"三项以作为变法改革的根本。"欲听其皆得自由,尤必自其各能自治始"(《原强》),但总的观点和方案是,强调制度由教育决定,变法改革首先在于对人民进行资产阶级教育。这就与康有为、谭嗣同、梁启超要求立即改革政治制度颇为不同了。他说:

> 生民之大要三,而强弱存亡莫不视此。一曰血气体力之强,二曰聪明智虑之强,三曰德行仁义之强。是以西洋观化言治之家,莫不以民力民智民德三者断民种之高下。……至于发政施令之间,要其所归,皆以民之力智德三者为准的。(《原强》)

严复这种观点正是与他的"物竞天择"的生物学的社会观点,与他的所谓"以自由为体"的资产阶级个人主义的社会观点,密切

相联系的。将政治民主归结为个人自由，把社会进化归结为人各自强，从而也就把尖锐的政治斗争归结为一般的教育任务，严复终于把自己一生完全献身于译著、教育事业，成为中国近代教育救国的先驱。“为今之计，惟急从教育上着手。”（在伦敦答孙中山语，引自王遽常《严几道年谱》）他把“愈愚”当作拯救中国的“要道”。

由于持有这种观点，严复在政治上便越来越保守、稳健。

他在《原强》等论文写后一二年，在戊戌变法走向高潮时，便表现出倒退。他嫌康有为、梁启超太急进了，他反对“减君权，兴议院”，认为“君权之轻重，与民智之深浅成正比例……以今日民智未开之中国，而欲效泰西君民并主之美治，实大乱之道也。”（《中俄交谊论》）[①] 随着改良派失败，而革命派在《民报》大登华盛顿、卢梭照片以示推崇时，这位在中国宣传介绍西方资产阶级“新学”“西学”的权威，却大唱其不同的调子。他曾翻译穆勒的《论自由》，出版时改名为《群己权界论》，连过去提倡“自由”一词也不愿用。这一点至今发人深思。（翻译是在戊戌后，出版则在 1903 年）1903 年出版斯宾塞的《群学肄言》时，严说：“窃以为其书实兼《大学》、《中庸》精义，……于近世新旧两家学者，尤为对病之药”（《译余赘语》），企图把斯宾塞的社会学与中国儒家学说调和结合起来。接着他又翻译出版了甄克思的《社会通诠》，反对民族民主革命，遭到了章太炎的驳斥”[②]。但是严复坚持这一立场，并越来越赞扬和推崇“孔孟之道”，甚至用西学来辩护“民可使由之，不可使知之”的孔

---

① 严对帝俄是颇为反感的，这不仅因其英国派的教养，而且帝俄对中国的侵略，均使他憎恶这个亚洲式的欧俄。但在个人政治关系上，他与亲俄派李鸿章以及荣禄等或密切或有交往。此《交谊论》看来是在某种压力下写的，但上引观点为严所本有。

② 与当时革命发展、两条政治路线划分界限等总形势完全适应，1903 年也是严复思想消极苦闷而急剧转变的时间。严的重要译著大都完成在 1903 年前。此后严竟积极搞起实业投资等活动来了，而仍以失败告终。附严复译书表（据王栻《严复传》）。

书　名	原书名	原著者	原书出版年份	译著年份	出版年份	出版者	备　注
支那教案论	Missionaries in China	英人宓克 (A. Michie)	1892	甲午战争前后 (1894—1895)	未详，当在1899年以后	南洋公学译书院	严璩云，译书年代当离原著年代不远
天演论	Evolution and Ethics and other Essays	赫胥黎 (T. H. Huxley)	1894	1894(?) —1896	1898	沔阳卢氏慎始基斋木刻	最早木刻本当是1894年或1895年陕西味经售书处刻本，这是未经修改之初稿印本，与以后版本文字不同。1898年（光绪二十四年）出版后，各处翻印本甚多。
原　富	An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations	斯密亚丹 (Adam Smith)	1776	1897—1900	1901—1902	上海南洋公学译书院	
群学肄言	The Study of Sociology	斯宾塞 (H. Spencer)	1873	1898—1903	1903	文明编译书局	
群己权界论	On Liberty	穆　勒 (J. S. Mill)	1859	1899	1903	商务印书馆	
社会通诠	A History of Politics	甄克思 (E. Jenks)	1900	1903	1904	商务印书馆	
法　意	L'esprit des Lois	孟德斯鸠 (C. L. S. Montesquieu)	1743	1900(?)—1909	1904—1909	商务印书馆	
穆勒名学（上半部）	A System of Logic	穆　勒 (J. S. Mill)	1843	1900—1902	1905	金陵金粟斋木刻	
名学浅说	Logic the Primer	耶芳斯 (W. S. Jevons)		1908	1909	商务印书馆	
中国教育议		卫西琴 (S. A. Westharp)		1914	1914	文明书局	

学教义(《平报》1913 年 9 月),更后,他说:“中国目前危难,全由人心之非,而异一线命根,仍是数千年来先王教化之泽,”(《与熊纯如书札》第 53 函,1917 年)整个向西方学习也大可怀疑和否定了。“觉彼族(指西方资本主义民族)三百年之进化,只做到利己杀人寡廉鲜耻八个字,回观孔孟之道,真量同天地,泽被寰区,”(同上,第 59 函,1918 年)“窃尝究观哲理,以为时久无弊,尚是孔子之书,”(同上,第 45 函,1917 年)“欧洲三百年科学,尽作驶禽食肉看。”(《瘉壄堂诗集》)至此,严复背弃了他早年曾热情相信过、宣传介绍过的“新学”“西学”,而完全回到传统怀抱中去了。数千年中国传统经常把好些“向西方学习”的分子又逐渐吞噬、消化进去了。严复不过是一个典型例子。其后有更多的人走的都是这条路。这是一个值得好好研究的课题。中国意识形态的顽强力量,本不是数年数十年所能清除,特别是小生产社会基础没有彻底改变之前,资本主义的东西不一定能生根,封建主义的东西倒驾轻就熟,可以改头换面地一再出现,并把人们从思想到行动,从灵魂到肉体都吃掉。严复介绍西学、新学的故事提醒我们的注意。

(原载《历史研究》1977 年第 2 期。有增补)

二十世纪初资产阶级革命派思想论纲

一　两个关键环节

(一)自立军运动

(二)拒俄义勇队运动

二　四个思想代表

(一)三大政治派系

(二)邹容和陈天华

(三)朱执信

(四)国粹主义与无政府主义

三　一束历史教训

二十世纪最初十年是中国资产阶级旧民主主义革命的风雨年代,它以义和团勇士们无畏的血火宣告灿烂的开端,却完结在辛亥革命那个悲惨的胜利中。以孙中山为首的中国资产阶级革命派思想的兴衰故事,是近代世界史上富有教益的一课。

一　两个关键环节

关于中国近代史的分期，二十年前有过一番热烈讨论[①]，本文认为，在社会性质已确定的前提下，应以阶级斗争形势为标准，以重大历史事件为界标[②]，将中国近代分为（一）1840年—1864年（二）1864年—1894年（三）1894年—1911年（四）1911年—1919年这样四个时期，其中两个革命高潮（一）（三），两个低潮（二）（四）。本文涉及的第二高潮时期，又可以1898年、1900年、1903年、1905年、1908年为界，划分出一些小的阶段。

1894年中日甲午战争的失败，结束了"同治中兴"的神话，太平天国失败后维持相对稳定的年代结束了，中国人民各阶级阶层开始了第一次救亡图存的爱国运动，出现了政治斗争的新形势。从经济到思想，从政治局面到社会气氛，的确进入了一个新的时期。在意识形态方面，上一时期积累起来的资产阶级变法维新思潮，一下被推上时代的高峰，形成了一条思想、政治路线，这就是以康有为为代表和以后以张謇为代表的资产阶级改良派和立宪派的路线。与这条路线由差异、矛盾终于发展为对抗的，是以孙中山为首的资产阶级革命派路线。就思想史的主流说，二十世纪最初十年，正是后者与前者不断划清界限、逐渐成熟壮大的发展过程。这

---

① 见《中国近代史分期问题讨论集》，三联书店出版。

② 作为界标的所谓重大历史事件，应严格限制在这一事件体现出阶级斗争总形势转折点这一意义上，从而也才能标志出社会发展趋向的阶段性质。因之，既不是任何重大事件均适宜作界标，也不是作为界标的事件比未作界标的，其本身的历史地位或意义是一定要更重大。所以本文不以1900年或1905年作分期界标。就中国整个近现代，应分别（一）1840—1895（二）1895—1911（三）1911—1949（四）1949—1976（五）1976—，其中亦可见最为短暂的第二时期的关键性。

个过程不是思想自身的自然延伸，而是以现实阶级斗争为根基，经历了几个重要的部分质变和飞跃而实现的。如果以1895年兴中会成立作为革命派活动的开始，以1905年同盟会成立作为革命派的成熟，那么，其中对革命派这一发展无论在思想上、政治上、组织上起了关键作用的，就有两个十分重要的中介环节，这就是1900年的自立军运动和1903年的拒俄义勇队运动。对这两个环节及其意义，以前研究、重视得是很不够的。

（一） 自立军运动

戊戌变法失败以前，尽管已有兴中会的活动，但影响不大。与政治斗争的形势完全一致，当时充当思想舞台主角的，是与封建主义正统意识形态作斗争的资产阶级改良派变法维新思潮。当时先进的中国人大多接受从郑观应的《盛世危言》到梁启超《时务报》的启蒙，热心地读新书，谈西学，议论时政，积极参加和卷入变法维新运动，认为这是拯救中国免于灭亡的唯一道路。尽管其中一些激进分子在思想、言论上开始越出君主立宪的界线，提出民权、反满、革命等观念（例如谭嗣同梁启超[1] 1897年在湖南的宣传组织活动和思想状况）。但总的说来，却仍然从属在改良主义的旗帜之下，这包括不久以后成为革命派的大部分著名领导人物如黄兴、章太炎、蔡元培……等人在内。章太炎很早即有反满思想，但这时也仍然忠诚地隶从于他并不满意的以今文经学为理论基础的变法维新的路线，这说明当时时代精神的确还依附在改良派身上。

① 梁启超的思想特征之一是摇摆和善变，容易接受外来影响。在戊戌前后，他在外来影响（前是谭嗣同、后是孙中山）下，思想言论曾两度激越，但很快就被他老师康有为拉了回来。辛亥后始摆脱康的影响，五四时曾接受白话文等，但很快又在胡适影响下，大搞整理国故了。

戊戌变法的失败，谭嗣同等人的流血，湖南新政的惨遭摧残，使这个庞杂的改良派队伍本身起了巨大分化。它的上层和右翼不是被吓得一蹶不振从此消极（如陈宝箴父子可为代表），便是顽固坚守原有主张，寸步不前（如康有为和一批中级官员），这些人大都是有了一官半职的封建官僚或名流士大夫，代表着开明地主和上层资产阶级（亦官亦商）的利益。原来追随在改良派旗帜下的下层和左翼，情况却有了重要变化。其中大多是年轻的一代，即刚刚接受改良主义启蒙洗礼，在九十年代变法维新运动高潮中成长崛起的一代，也就是前面谭嗣同文中说过的，“湖南民智骤开，士气大昌……，人人皆能言政治之公理，以爱国相砥砺，以救亡为己任，其英俊沉毅之才，遍地皆是。其人皆在二三十岁之间，无科第，无官阶，声名未显著者，而其数不可算计。”（《戊戌政变记》）最后这一特征是很重要的，它说明与“强学会”“保国会”等以名流、官僚、士大夫为主体的上层改良派组织很不相同，在变法运动思潮的高潮中，涌现了一大批年轻的可说是近代中国第一批学生知识分子（其中大部分日后都去日本留学）。他们与有功名爵禄的传统封建士大夫有了质的区别，这也就是章太炎后来所说的，“今革命者则异是，大抵年少不为禄仕者。”（《革命之道德》）这些人在戊戌后并没悲观消极，也未停步不前，思想上在寻找新的出路，酝酿着新的变化。然而，这种新的出路和变化都只有通过现实的教训，才可能获得成熟。

自立军运动就是这样一次教训。

人所周知，自立军的实际领袖是谭嗣同的死生挚友唐才常。唐的哲学观点和社会政治思想和谭完全一致（见《觉冥颠斋内言》），不同的是家庭出身、社会地位比谭嗣同等人要低得多，与下层会党的联系也多一些。谭嗣同绝命诗说：“我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑”，寄希望于一文一武。据梁启超的解释，文是指康

有为，武是指大刀王五。这和谭嗣同说袁世凯实行宫廷政变一样，象征性地表现了既希望和平改良又不得不诉诸武力流血这种深刻的思想政治矛盾。唐才常以自己的现实活动恰好外化了谭嗣同思想的这种内在矛盾。不是康有为，也不是王五，而是唐才常，成了谭嗣同思想遗嘱的忠实执行者。

在八国联军入侵中国、满清政府摇摇欲坠的时局关头，唐才常一方面与孙中山、毕永年[①]取得联系和帮助，准备武装起义；一方面又仍然与康有为、梁启超以至文廷式等保持联络，并推请这些改良派名流，包括容闳、严复，作名义上的领袖。在纲领上，一方面提出"创造新自立国""不认满清政府""非我族类，其心必异"等等反满革命主张；另一方面却又倡言"君臣之义，如何能废""请光绪皇帝复辟"等等改良口号。在组织上，一方面以上述下层知识分子和会党力量作骨干、主力，另一方面又寄希望和幻想于地方军阀张之洞……。[②] 谭嗣同的思想矛盾在这里竟活生生地呈现为十分现实和具体的政治、组织、军事上的矛盾两面性。如果说，戊戌变法是康有为的思想的现实体现，那么自立军运动就正是谭嗣同思想的具体展开。如果说，谭嗣同的思想是改良主义必然让位于革命民主主义时代动向的重要反映，那么，唐才常领导的自立军运动就正是这一必然动向通过现实斗争直接呈现出来了。

---

① 毕也是受谭嗣同影响很深的，戊戌后参加革命派，"与湘鄂会党关系极深，谭嗣同倚之于左右手，戊戌政变后东渡，谒孙总理加入兴中会。"(《革命逸史》)

② 从谭嗣同当年在湖南办"南学会"，就有在必要时搞地方独立自治以实行民权民主的想法(参见论谭嗣同文)。包括"自立"这一口号，也是戊戌时便提出过的。从而对地方军阀、封疆大吏的幻想(希望他们脱离满清中央政府的控制)，成为当时一种带普遍性的想法。庚子时，唐才常幻想于张之洞，章太炎也曾寄希望于李鸿章，写信给他，望李"绝诏追府以舒近祸"。《訄书》木刻本中《方镇》一篇也表现了同样的思想。这种思想正是经过自立军运动的血的教训而被放弃的。

结果当然悲惨之极。地方军阀不过是满清中央政权的走狗，自立军大批领导骨干，大多是当年改良派左翼下层成员如湖南时务学堂的学生二百余人被杀。《革命逸史·兴中会时期之革命同志》中注明是自立军组织的凡五十余人，并说，“以上李英等二百数十人均被派在湘省各县发难，与唐才常等先后被逮，为湘抚俞廉三所杀。”如林圭、李炳寰、田邦璿、蔡忠浩等，便都是当年湖南时务学堂的高材生。“是役之败，株连而死者自男爵道员至诸生以千数”（赵丰田《康长素年谱稿》），远远超过了戊戌的流血。这次流血不只有量而是有质的不同意义。张之洞在杀唐才常等人后曾发表一篇所谓“劝戒”大文，其中说，“……起事之人，率皆文弱书生，……卿本佳人，何为从贼？……思之而不得其解也，”知识分子为了救国维新居然会和下层会党（张之洞目中之“贼”）联系在一起搞武装起义，这对清朝统治者是件新鲜事情；对这些文弱书生来说，他们被屠杀、被镇压，却正是使他们完全摆脱改良主义道路的根本契机。

事情就是这样。自立军的参加者在哀悼了自己的领袖和同伴后，大都成了坚决的革命分子，很快投身于孙中山的旗帜下，成为继兴中会之后又一批革命的活动家。自立军的重要人物秦力山、陈犹龙等人跑到东京找康、梁算帐，秦与兴中会人共同创办《国民报》，自任总编辑，“开留学生革命新闻之先河”（《革命逸史》卷一第 96 页），并是最早（1901 年）与改良派论战的刊物。1902 年秦力山与章太炎等人开“支那亡国纪念会”，秦成为沟通留日学生与孙中山的重要桥梁，如章太炎所记载：“孙公之在东国，羽翮未具，力山独先与游，自尔群士辐凑，岁逾百人，同盟会之立，斯实为维首焉。”（《太炎文录续编·秦力山传》）此外，如黄兴，“与毕（永年）素投契，……而秦力山唐才常均倚重兴，恒资擘画，及庚子汉口事后，兴以计得全。”（邹鲁：《中国国民党党史稿》4 编 1534 页）如禹之谟“……与谭嗣同唐才常等人有所接洽，并同湖南哥老会首脑毕永年等人……几次会晤。戊

戌政变失败，他引为憾事。庚子年，唐才常在上海筹设正气会、自立会以及开办富有山堂、召开中国国会等举动，禹之谟都参与其事。是年秋，他偕唐才常到汉口，规划组织自立军起义。……他对唐才常的受到牺牲，每一谈及，不觉泪下如雨，无限悲伤，"(《辛亥革命回忆录》2 集第 215—216 页)其他如杨笃生(时务学堂教习)、沈荩(自立军右军统领)、龚超、孙武……等等，都先后成为革命派的重要分子、骨干。在他们带动下，两湖地区(又特别是湖南)成为革命派势力发展得最早最快和最有基础和力量的中心地区。辛亥前，湖南曾被称为"小法兰西"。自立军运动的十年后，辛亥革命终于在这里爆发和成功，并非偶然(武昌起义是以湖南焦达峰等人为主要后盾的)。这一直延续到五四运动、勤工俭学运动(湖南人最多)和大革命时代。两湖(特别是湖南)的革命者始终前仆后继，成为全国最富有生气活力的中心地区，与此也是有关系的。这一资产阶级的民主革命传统，应该上溯到戊戌、庚子，也就是应追溯到"南学会"、"时务学堂"和自立军运动的。①

可惜迄今对这一关键环节研究还很不够，好些论文经常贬低自立军运动，把它简单地说成是戊戌变法的尾声。其实，它并不是改良主义的尾声，而倒是革命斗争的序幕；它不是终点，而恰恰是起点。自立军运动及其失败是使两湖地区革命化的媒孽。②

---

① 谭嗣同当时就用长沙与南京作了比较："闻湘中长沙一城销(湘学报)千数百份，销时务报又千余份，盛矣！士之好学也。金陵销时务报仅及二百份，盖风气之通塞、文化之启闭，其差数亦如此矣。"(《与唐绂丞书》，见《湖南历史资料》1959 年 4 期)

② 当年的目睹者对这一事件的描述和评价，对这一点也表述得很清楚，例如，有的认为，唐才常打出勤王旗号是因为当时革命风气未开，"非借忠君爱国之名词，不足以鼓动天下"(黄中黄《沈荩》)；有的指出，自立军事件揭穿了梁启超名为保皇党实则革命的骗局，"……，这一次骗局揭穿，遂造成汉口大流血的惨剧，保皇党的信用扫地，革命党的怒气冲天，由此展开斗争，成为势不两立的仇敌。"(《鄂州血史》第 10 页)

（二） 拒俄义勇队运动

然而，就全国或就日益增多的留日学生全体说①，情况还不是这样。康、梁挟其盛名还为许多人仰慕和追随，改良主义热潮还占优势。为什么一定要革命，一定要推翻满清政府才能救中国，这个道理对许多人并不清楚。从全局上改变这个局面，不仅在两湖地区而且使全国大多数爱国志士和先进分子决心走革命道路，使革命派在思想、政治、组织上来一个更大的变化，光自立军事件是不够的，它毕竟有地区局限，还要有一次更广泛的震动。这次震动终于来了，这便是1903年发生的拒俄义勇军运动。

1900年沙俄参加八国联军侵入中国后，以保护铁路为名，占领我国整个东北地区，他们"杀人放火，把村庄烧光，把老百姓驱入黑龙江中活活淹死，枪杀和刺死手无寸铁的居民和他们的妻子和儿女。"（列宁：《中国的战争》）到1903年4月，沙俄不但拒不履行刚签定不久的撤兵协定，而且向清朝政府提出七项要求，实际是要求将其控制和侵略我国东北加以条约化、合法化。这激起了中国人民的极大义愤，学生作为先锋群起抗议。北京京师大学堂的学生"鸣钟上堂，……登台演说""发电各省学堂，……禀请该省督抚电奏力争"（《湖北学生界》4期），武昌高等学堂"各处集会，有所商议，遂相约不登校"（《游学译编》8期）。学生最集中的留日学生界更"闻之大愤，各省同乡会纷纷开会研究对策"（《革命逸史》初集104页）。四月初三，留日学生开大会，讨论组织"拒俄义勇队"，到

---

① 当时留日学生数字大体如下：1900年——100人左右
1902年——500人左右
1904年——1,500人左右
1905年——8,000人左右
1906年——13,000人左右。

会五百余人，情绪悲愤激昂，随后，"福建、江苏、湖北、湖南、浙江、云南、贵州、广东各开同乡会，演说义勇队事，莫不呕心沥血沉痛悲切"。十五六岁的小同学也以国亡无日奋起签名，坚决要求北上抗俄，"举座皆涕不可仰"（均《湖北学生界》4期），这可说是中国近代史上最早一次的学生爱国运动。[①]

学生赤手空拳，如何抗俄呢？当时义勇队的规程是："定名：学生军。目的：拒俄。性质：甲、代表国民公愤；乙、担荷主战义务。体制：在政府统治之下。"（《革命逸史》初集第105页）最后一条表露了这个运动基本上属于反帝爱国范围，并无明确的革命反满之意。拒俄义勇队当时曾致电清朝政府北洋大臣袁世凯，"告以学生军组织，请隶其麾下，求其援助"（同上）。他们强烈要求满清政府积极抗俄，不要再丧权卖国。也正是在这一爱国主义的旗帜下，这个运动把当时站在改良派政治立场上的许多同学大都卷进来了，成为在留日学生中具有空前广泛基础的一次运动。

但对满清政府说，这种学生运动是"托拒俄以谋革命，其用意与唐才常相似。""前岁汉口唐才常……托勤王以谋革命"，这次也是"名为拒俄，实则革命"，认为"东京留学生已尽化为革命党，不可不加防备"，密令"于各学生回国者，遇有行踪诡秘，访闻有革命本心者，即可随时获到，就地正法"（同上107页）。抗俄有罪，爱国该杀，反动派对付学生运动历来如此，这个头，是本世纪初清朝政府开的。

然而，镇压学生运动总没有好下场。正是这种镇压使人们的眼睛擦亮，认清满清政府的性质，由爱国而走向革命。如果说，

---

① 康有为的"公车上书"还不能算近代学生运动，同盟会的构成则"以知识阶级为主体，次则流氓无产阶级与华侨之小资产阶级、工人阶级为多数之成分，而皆集于知识阶级旗号之下。"

1900年自立军运动的失败使两湖地区一部分人脱离了改良主义的思想樊篱，抛弃了对清朝政府或地方官僚的幻想，迅速成为革命派；那么，1903年拒俄义勇队运动的失败则是在更为广泛的地区内，实现了这一点。1903年所以成为革命发展行程一个关键的转折年头，原因就在这里。全国各报刊（主要是各地留日同学在日本办的报刊）由温和而激烈，由改良而革命，是在这一年。邹容、章太炎的著名革命文章和轰动一时的《苏报》案，是在这一年。陈天华那影响极大的小册子的产生，是在这一年。鲁迅译作《斯巴达之魂》，提倡“尚武精神”和爱国主义，是在这一年……。这些直接间接与拒俄义勇军运动所激起来的巨大浪潮密切相关。可以拿当时一个著名杂志《江苏》为例。1903年第1期《社说》中尽管喊改革，倡“尚武”，讲政体，但主旨仍在抵抗帝国主义侵略，并没有明确的反满和革命主张，刊物用光绪纪年，在国内时评中仍称“皇上”，思想、论调尚未超出梁启超的影响范围，也就是大骂荣禄之类。到第2期，介绍了拒俄“义勇队”，已慷慨激昂起来，论说中也有所变化，字里行间流露出一种“不得已”的过渡状态，例如说，“自上让之则可以无血，至万不得自已下争之，则历史具在，吾色变，吾心疼，吾泪血，吾不忍言，吾又不忍不言。”但这种腔调和文体也还是梁启超式的。到了第3期，论调大变，不再用光绪纪年，用黄帝纪元，登出臆造的黄帝肖像，高唱民族主义，《论说》中正式公开宣布：“今而后吾以民族主义”为宗旨，“国亡矣，欧族为主人，满族为奴隶，我为奴隶之奴隶”，要求革命、反满。第4期评《苏报》案。第5期评沈荩案。这期另一篇时评中说：“由是观之，满洲者，大盗也，盗之魁也，军机者，盗之军师也；督抚者，盗之分头目；州县，其小盗也，胥吏差役，盗之喽罗也。”第6期一开头的论说便痛斥立宪、改良，说“吾敢正告我同胞曰，公等今日其勿言改革，唯言光复矣”，完全是革命派的宣传品了。这与年初第1期，简直完全换了一副模样。

1903年正月创刊的《湖北学生界》的情况也基本如此。在第1期论说中，还未标明革命，而是强调反帝和教育，看来受梁启超的新民说等影响很深，到第5期6期，便宣布改名《汉声》，斥责政府卖国，明确宣传革命。当时如《浙江潮》等杂志报纸，也大都有与此类似的重要变化。而其中介环节，便正是这次拒俄义勇队运动。有如《江苏》杂志所一再指出和劝说：

> 呜呼，我留学生何万幸而遽邀革命之名乎？夫有拒俄之诚，而即蒙革命之名，方知自今以往世人之欲效忠于满洲者惧矣。然使昌言革命，而徐图拒俄之计，吾将不知彼满洲者，于我将奈之何？（4期社说《革命其可免乎》）
>
> 今运动满清政府之方针，既不可遂，则诸君与其为满清政府刀头之饿鬼，何如为革命党之锐将乎？（4期《内国时评》）

由拒俄而反满，由爱国而革命，"欲思排外，不得不先排满，欲先排满则不得不先以革命"（吴樾《遗书》），这样一种认识，首先是从1903年拒俄义勇队运动的现实教训中总结出来的。满清政府是帝国主义的忠实走狗，这一革命派的宣传主题，也是最早从这次运动中概结出来的。

1903年是革命派与改良派开始正式划分思想政治界线的一年。在这以前，梁启超作为戊戌被迫害者是深得革命派和爱国人士的同情的，他的思想言论，诚如革命派后来所指出，"虽然不敢说排满，但法国美国意国革命的事情，他也时时提倡"（《天讨·谕立宪党》），也如梁自己所说，"和向年鼓吹破坏主义，辛壬之间（1901—1902年）师友所以督责之者至甚（指康有为等不满意他）"（《答和事人》）。但"自癸卯（1903年）甲辰（1904年）以后之新民丛报，专言政治革命（指改良、立宪），不复言种族革命（指反满革命）"（《莅

报界欢迎会演说辞》)。原因就正在于“见留学生及内地学校,……频闹风潮,……雅不欲破坏之学说深入青年脑中”。这也很清楚表明了以1903年拒俄义勇队事件为起点的学生运动的巨大影响。可见1903年是中国思想界一大转变的关键年头,是革命思潮开始替代改良主义作为思想舞台主角的第一个年代①。它为1905年《民报》创立和与改良派《新民丛报》大论战作了先导。

不仅在思想上、政治上,而且在组织上,也如此。一方面,1903年之后,“出保皇党以入革命党者,不可以千数计”(《民报》5期),更重要的是,以两湖和江浙为基地的华兴会和光复会也都是在1903年拒俄义勇队的基础上成立的。由“拒俄义勇队”改组成的“军国民教育会”,派遣骨干回内地组织武装活动,黄兴、陈天华等人回到湖南,成立了华兴会,被派回江浙的龚宝铨和上海“中国教育会”、“爱国学社”的蔡元培、章太炎等人组织了光复会,“光复会……源流则出自癸卯……留日学生所设军国民教育会”。虽然从1903年到1905年,仍有一些高低波折,但总的说来是革命思想蒸蒸日上,一往无前。兴中会、华兴会、光复会在1905年合并组成以孙中山为首的同盟会,革命派有了统一的组织、纲领和领袖,然而没有1900年和1903年,没有自立军运动和拒俄义勇队运动,也就不可能有1905年的同盟会的成立。这两个关键环节为同盟会作了思想上、政治上、组织上的准备。

---

① 从《苏报》办的过程也可具体看到这一点,原来是改良、革命两派共事合作的,4月龙泽厚(康门弟子)蔡元培等一起工作,6月分裂,《爱国学社》也于同时瓦解。

二 四个思想代表

（一） 三大政治派系

上述兴中、华兴、光复是同盟会成立前三个著名革命组织，同盟会成立后，它们也并未减少或停止其各具特色的思想和活动。如何进一步研究、分析它们的共性与个性，也是迄今作得很不够的重要课题。当然，首先此三会在形式上都具有明显的地域性，是某种封建传统的同乡会的变形，参加这些革命派系活动的也大多是知识分子，但是，即使从这种地区形式着眼，也可看出它们仍各有特点，这些不同地区的知识分子反映了各该地区一些社会情况。兴中会是以海外华侨下层[1] 为主要基础，兴中会刚成立时，华侨资产阶级上层是支持的，但很快就转向保皇党了。兴中会多活跃在河内、新加坡等外地，国内影响并不很大。光复会则间接反映出江浙地区自耕农以上的农民阶级的思想情绪，这与太平天国以后江浙封建关系被革命打乱，土地得到重新调整，自耕农大量增加，永佃制长久保持等等阶级情况有关[2]。江浙上层资产阶级势力很大，但大多站在立宪派一边。光复会的活动主要放在联系会党方面，其实际力量并不很大。与兴中、光复不同，华兴会的基础远为广泛，从陈天华强调中产阶级革命到共进会，以及日知会、文学社

① 孙中山后来说："向来本党势力多在海外，故吾党在海外有地盘有同志，而中国内地势力甚为薄弱"（《国民党改组演讲》），这其实也符合于自兴中会开始的孙中山的嫡系情况。

② 可参阅王天奖《太平天国革命后苏浙皖三省的土地关系》（《新建设》1963 年第 8 期）等文。这问题是有争论的，本文基本同意王文观点。

等等的新军中的活动，它获得了两湖地区从资产阶级中上层和开明地主士绅的积极支持，再加上会党、而特别是新军中的巨大力量，它实际成为同盟会中实力最为雄厚的主干势力[①]。同盟会中湖南人人数最多还是表面现象，重要的是在这表层下面的比较广泛的社会力量。也正因为这个原故，反映在这三派的人物、思想中，便显然各具特色。如果说，以章太炎为主要代言人的光复会更多反映出一种单纯而狭隘的反满革命的农民阶级的意识状态，兴中会可以朱执信为代表，表现了一种激进的然而当时在国内很难能为人所了解和支持的社会主义思想，那么，以陈天华为最早发言人的华兴会的反帝救国思想却赢得了广泛的同情和影响。这种不同倒恰好反映了这三大派系社会基础的某种差异。

当然，这一切决不能绝对化或简单化。派系、人物和思想都是十分复杂的，不可能清一色。一方面要注意到它们的个性，便于作进一步的深入探求；另一方面要注意到它们的共性，他们都是资产阶级民主革命派，共同拥护同盟会的纲领。并且，共性这一方面是主要的方面。

光复会的思想代表章太炎，有专文论述，下面只简明提一下陈天华和朱执信。

（二） 邹容和陈天华

提陈天华之前，首先应谈邹容。诚如鲁迅所说，“倘说影响，则

---

① 当年孙黄（兴）并称，亦非偶然。不仅是黄的个人品质才能功绩，而且是他团结、组织、代表的力量，使黄仅居孙下。黄的这种地位以及如焦达峰、谭人凤等人的作用，一直注意和研究得不够。解放前，由于蒋介石要冒充孙中山的嫡系，国民党搞党史就尽量抬高汪精卫、陈其美之流，而贬低或冷淡黄、焦等人。谭延闿本是立宪派，作了国民党大官后，要掩盖湖南地区的革命人物和史实，也是原因之一。应该肯定，黄兴是当时仅次于孙中山的中国资产阶级革命派的伟大代表。

别的千言万语，大概都抵不过浅近直截的‘革命军马前卒’邹容所做的《革命军》。”邹容的《革命军》有如一声春雷，以震耳欲聋的气势，响彻在千年专制古国的上空。它的特点是全面的、明确的宣告了资产阶级民主革命的口号、纲领、政策、原理，是整个革命派的最早最鲜明的号角。它把比较彻底的天赋人权说、民主共和制、卢梭、华盛顿、法国革命纲领和美国独立宣言……，统统以明朗的语言搬了进来。这本书如同它的作者一样，处在朝气蓬勃、锋芒逼人的早期青年时代，显得那么视野宽广和一往无前。从“各人不可夺之权利皆由天授”，“无论何时，政府所为有干犯人民权利之事，人民即可革命”，“凡为国人，男女一律平等，无上下贵贱之分”等等资产阶级民主革命的基本原理，到“先推翻满洲人所立之野蛮政府”，“诛杀满洲人所立之皇帝，以儆万世不复有专制之君主”，“定名中华共和国”等等具体反满革命的号召和政策，它都用概括而鲜明的方式提了出来。其中常为人忽视而实际颇具特色的是，在这本书全面宣传政治革命的小册子里，以相当集中的注意力揭露和批判了当时意识形态方面的问题，指出奴隶主义作为精神枷锁之严重，“中国所谓二十四朝之史，实一部大奴隶史也”，“我中国人固擅奴隶之所长，父以教子，兄以勉弟，妻以谏夫，日日演其惯为奴隶之手段”，“宴息于专制政体之下，无所往而非奴隶”……，指出“革命先去奴隶之根性”。这是继承了为作者所十分钦佩的谭嗣同的批判的锋芒①，同时也是五四运动和鲁迅作品的先导。

① “困之以八股试帖、楷折，俾之穷年矻矻，不暇为经世之学”“辱以童试、乡试、会试、殿试(殿试时无座位，待人如牛马)，俾之行同乞丐，不复知人间有羞耻事”“汩之以科名利禄，俾之患得患失，不复有仗义敢死之风”；“羁之以庠序卧碑，俾之柔静愚鲁，不敢有议政著书之举”；“贼以之威权势力，俾之畏首畏尾”；“名为士人，实则死人之不若。”汉学是“六经之奴婢”，宋学是“蓟冷猪肉”等等，均可说是《仁学》的继续。

然而,《革命军》正如它的作者的短促年华一样,虽以彗星般的耀眼光焰突地照亮了一个黑暗的世纪,翻印销行量达百余万册,占当时所有革命书刊的第一位,但它很快也就消失在这长夜难明云压天低的封建暗空中。《革命军》所向往所宣告所要求的资产阶级的民主主义,包括如"凡为国人,……无上下贵贱之分"。这些最基本的原则,也远远没能实现。几千年的封建主义很快就把它们吞噬掉了。《革命军》所斥责批判的种种"奴隶根性",包括"世有强权我便服,三分习避七分媚","不管内政与外交,大家鼓里且睡觉"等等,也并没有多少改变,封建秩序必然继续培育这种奴隶主义。邹容所追求的自由、平等、民主、独立,这个世纪初的天真理想宛如春梦一般地消褪,留下来的仍然是多少世纪的封建妖魔以各种变相不断出现。

如果说,邹容《革命军》的基调是反封,那么,同样受到狂热欢迎的陈天华的作品——《猛回头》《警世钟》《狮子吼》等基调则是反帝(当然这种比较均系相对而言,下同);如果说,前者着重宣讲的是为民主自由而革命,那么后者着重宣讲的是为爱国,救国而革命;如果说,前者更多突出的是民主革命的一般原理,那么后者更多突出的则是当前的危亡局势:

> ……俄罗斯,自北方,包我三面;英吉利,假通商,毒计中藏;法兰西,占广州,窥伺黔桂;德意志,胶州领,虎视东方;新日本,取台湾,再图福建;美利坚,也想要,割土分疆……疼只疼,甲午年,打了败仗;疼只疼,庚子年,惨遭杀伤;痛只痛,割去地,万古不返;痛只痛,所赔款,永世难偿……怕只怕,做印度,广土不保;怕只怕,做安南,中兴无望……怕只怕,做非洲,永为牛马;怕只怕,做南洋,服事犬羊;怕只怕,做澳洲,要把种灭;怕只怕,做苗族,日见消亡……。(《猛回头》)

如此急迫痛切的国家种族的危亡感，如此愤激慷慨的救亡呼声，如此通俗易懂的语言形式，把要救亡爱国就必须反满革命的道理，说得最透最为淋漓尽致了。毛泽东说："辛亥革命是革帝国主义的命，中国人所以要革清朝的命，是因为清朝是帝国主义的走狗。"陈天华把这个命题最早最明确地表达了出来，与前述由爱国而革命的当时现实情况完全一致。反帝救亡是中国近代基本命题。

（三） 朱执信

邹容和陈天华都很早就死了。以《民报》为喉舌的革命派虽然又拥有一批著名的作者和政论家，但像当时颇有名气的胡汉民、汪精卫等人却并没有什么独特的思想贡献。他们（特别是胡汉民）写了许多宣传文章，阐述了革命派的一些主张，如《民报六大主义》等等，起了积极作用。但是，他们基本上只是转达了孙中山的三民主义思想，没有多少独创性。真正具有特色的只有独特一帜的章太炎，其次就要算朱执信了。

章太炎已有专文，此处不谈了。朱执信看来则是当时革命派的最左翼，他的思想特点是着重阐发孙中山的民生主义，并是最早介绍过马克思的名字和学说的人。在《民报》第2期（1906年）《德意志革命家列传》一文中，朱执信介绍了《共产党宣言》，指出在马克思之前，虽有主张社会主义攻击资本主义的人，"然能言其毒害之所由来，与谋所以去之之道何自者，盖未有闻也，故空言何所裨"，"夫马尔克（马克思）之为共产主义宣言也盖异于是"，说明马克思创立的科学共产主义不同于以前。紧接着，朱执信介绍了马克思的阶级斗争观点：

> 马尔克之意，以为阶级争斗，自历史来，其胜若败必有所基，……不待龟筮而瞭也。故其宣言曰“自草昧混沌而降至于吾今有生，所谓史者，何一非阶级争斗之陈迹乎？”

朱执信比较详细地介绍了《共产党宣言》提出的十项措施，并认为“马尔克素欲以阶级争斗为手段”，“以之去不平所不可阙”。朱接着简略介绍了《资本论》：“马尔克以为资本家者，掠夺者也，其行盗贼也。其所得者，一出于朘削劳动者以自肥尔”，“譬有人日勤十二小时，而其六小时之劳动已足以增物之价，如其所受庸钱，余六小时者直无报而程功者也。反而观之，则资本家仅以劳动结果所增价之一部还与劳动者，而干没其余”。这就是朱执信当时所了解的马克思关于剩余价值的观念。

当时提到马克思的文章，不只此一个一篇，在朱执信此文以前，诸如梁启超、《浙江潮》杂志都有文评介涉及过。这是当时介绍国际各种革命学说和思潮以求其友声的表现。其中更大量的、介绍得更多的是无政府主义派别和思想。因之朱执信的特点不在于介绍马克思，而在于他逐渐赞同、接受、走向马克思的这些观点，企图用这些观点来观察、评论当时中国的革命，企图从社会的生产、分配、所有制以及阶级关系上来探究贫富的“本源”。这在当时确乎凤毛麟角。朱执信认为“政治革命”是建立民主共和国，“社会革命”则是“社会经济组织上的革命”，这是由于社会经济组织的不健全而引起，之所以不健全则是由于资本主义私有财产和“放任竞争”造成社会上“贫富悬隔”。“贫富悬隔，由资本跋扈。……无私有财产制，不能生贫富，固也”（《论社会革命与政治革命并行》，下同）。朱执信强调光政治革命不行，革命主要应进行社会制度的改革。他说“革命者，阶级战争也”，“社会革命之主体为细民，其客体为豪右”。所谓“细民”指“力役自养之人”即无产者；而“豪右”也就

是资产阶级。朱执信希望在中国资本主义尚未大发展之时,“当其未大不平时行社会革命,使其不平不得起”。这也就是孙中山讲的“兴政治革命与社会革命毕其功于一役”,并通过“土地国有”、“定地价税”等等办法来达到之。

但是,中国当时面临的是资产阶级民主革命,而不是无产阶级社会主义革命。因之,孙中山、朱执信主观上为防止资本主义而提出的“社会革命”便有如列宁所说:

> 中国社会关系的辩证法就在于:中国的民主主义者真挚地同情欧洲的社会主义,把它改造为反动的理论,并根据这种防止资本主义的反动理论制定纯粹资本主义的、十足资本主义的土地纲领。(《中国的民主主义和民粹主义》)

所以说是“反动”,指的是违反了历史发展的客观规律。他们的“社会革命”要去“防止”资本主义,是违反社会客观发展的反动理论;但其客观内容如“土地国有”、“定地价税”之类则又恰恰是打击封建地主而有利资本主义的发展的。但后来的历史说明,他们的“土地国有”之类发展资本主义纲领根本未能实现,而他们“防止”(实亦畏惧)资本主义的主观空想却有其深刻现实根源。这是当时弥漫在革命派阵营里的一种小生产者民粹主义思潮(参阅《章太炎剖析》文)。朱执信在七十多年前便同意并企图采用马克思主义的观点来观察分析问题,在当时革命派中超出了一般的思想水平。但是由于中国毕竟仍是一个小生产者汪洋大海的社会,这种马克思主义从一开始就渗透了小生产者的主观空想,反而成了一种民粹主义的混合物了。

但是如果与章太炎仔细比较一下,则二人仍有不同。章太炎是站在封建宗法农民的立场,带着小生产者的狭隘眼界来抨击和

反对资本主义，也是要竭力“防止”、阻止资本主义在中国的发展，这在客观上是一种右的思潮。朱执信虽然主观上站在左面来反对资本主义，然而由于超越历史当下的任务，不但根本行不通，比起章太炎，更少人能理解。在革命势力最雄厚的两湖地区，共进会把平均地权改为平均人权，三民主义成了二民主义，一点也不奇怪。

其实，“二民”也没有。邹容所宣传的民主、自由、平等、独立等等观念，并没能克服和战胜封建主义传统意识形态，当时真正深入人心起了实际作用的，倒只有陈天华宣传的为富强、为救国而革命的道理，加上章太炎竭力宣扬的反满光复，这二者共同构成当时整个革命思潮主要的和突出的部分，人们一般都只是把打倒满清皇帝、推翻清朝政府和在形式上建立共和政体，作为革命的主要甚至唯一的目标。

这取得了成功，但更带来严重的后果。

（四） 国粹主义与无政府主义

同盟会是一个松散的组织，有各种各样的“革命家”，有各种各样的思想和人物。以上四位，可以看作革命派思想的主流或代表，从邹、陈到章、朱，既是横的解剖面，也是纵的发展面。它们都基本从属和概括在孙中山的三民主义的纲领下。与这个主流相并行，也还有一些支流。其中又可分出“左”右两翼。右翼是当时的国粹主义思潮，这一思潮与章太炎相联系，但更专门致力于保存和发扬国粹，强调用封建传统教义如华夷之辩等等来宣传革命，它把人们引导到单纯复仇反满等狭隘民族观念中去。这一派当时未对革命造成严重损害，但其潜伏的消极影响在日后都充分表露出来，如所谓整理国故之类，日后经常成了封建主义文化反攻的组成部分。

“左”的一面是由刘师培、吴稚晖等人所宣扬的无政府主义思想。这些人赶国际时髦，大唱高调，以所谓个人苦乐均等分配为原

则，要求泯灭分工，提出人人作工，作农、作兵，主张不要政府，包括反对共和政制，认为社会解放重于政治斗争……等等，在“左”的旗号下，脱离当时民主革命的现实目标，转移斗争的方向和视线。它出现和喧嚣于1908年左右，（当时革命形势相对低落，起义多次失败，同盟会组织涣散分裂，立宪派迅速发展并得到清朝政府和帝国主义的支持……，）表现了第一批小资产阶级知识分子的虽激昂实动摇的阶级特征。“左”右是可以逢源合一的，例如，刘师培既是国粹思潮的干将，又是无政府主义思潮的先驱。无政府主义是一直到五四运动前后仍极有影响的思想，它作为对现存秩序的个人病态反抗，实际反而成了封建主义的补充和惩罚。它们相反相成地构成了在长期小生产基础上的近代中国意识形态中的一个重要成份。章太炎当时批评过无政府主义思潮，① 但无政府主义那种种反工业文明、反共和政体、主张无政府等等，又是与章的“四惑”“五无”可以相通的。“左”右两翼的共同特点是或超越或落后于当时时代所提出的发展资本主义中心要求，从而在客观上便共同起了阻挠这一时代要求的消极作用，反而替封建主义帮了大忙。国粹主义是直接帮助，无政府主义、主观社会主义是间接帮助。因之，无论是朱执信，或是章太炎，或是无政府主义，他们把矛头针对资本主义，反对或要求“防止”资本主义，却经常在客观上掩护了、帮助了封建主义。中国作为有长期封建传统的国家，同时又作为有广大落后小生产者的国家，使这种现象以各种方式不断重演，特别是使以“左”的社会主义面貌的思潮长期泛滥，它们在革命阵营中经常占据统治地位，造成巨大损失。从太平天国的军营式的共产

① 吴稚晖、刘师培虽一为章太炎恶一为章太炎亲，但他们先后都是告密者。当然，虽同为无政府主义，吴、刘思想仍有很大差异，吴外在表现更“科学”，例如，信进化论；章太炎、陶成章大肆攻击孙中山时，吴站在孙一方，等等。

主义到资产阶级革命派中的章太炎式的主张，以及无政府主义，等等，无不反映中国无论经济政治或思想文化领域所受资本主义发展不足的苦，使封建主义的陈货可以借“左”的伪装或掩护而顽强地延续下来。封建主义与民粹主义成了中国革命的巨大阻碍。

三　一束历史教训

辛亥革命以出人意料的速度在全国胜利了。武昌起义后各省几乎大都是所谓“兵不血刃”“传檄而定”。然而实际上是悲惨地失败了。绝大部分的政权都落在立宪派或旧封建军阀、官僚的手中。有的是发动政变抢去的（如湖南），有的是请进外省兵力夺走的（如贵州），有的是采用阴谋办法谋得的（如湖北），更多则是干脆一夜之间换块招牌，由清朝政府的“巡抚”改为革命军政府的“都督”（如江苏）。正如鲁迅在《阿Q正传》中所艺术地概括的：“未庄的人日见安静了。据传来的消息，知道革命党虽然进了城，倒还没有什么大异样。知县大老爷还是原官，不过改称了什么，而且举人老爷也做了什么——这些名目，未庄人都说不明白——官，带兵的也还是先前的把总”，“假洋鬼子回来时，向秀才讨还了四块洋钱，秀才便有一块银桃子挂在大襟上了，未庄人都惊服，说这是柿油党的顶子，抵得上一个翰林。”从阿Q所在的未庄到革命首义的武昌，从杰出的艺术概括到床底下请出个黎元洪的真实历史，革命派让革命反动派夺权的辛亥革命悲喜剧上演得淋漓尽致。辛亥革命使政权实质并无改变，却由于甩掉一个作为权力中心象征的清朝皇帝，反而造成了公开的军阀割据，内战不已，人民的生命和权利连起码的保障也没有，现实走到原来理想的反面。

然而这才是第一幕。第二幕便是反革命的任意屠杀。革命派在起义后几乎对一切人都是“不念旧恶”“咸与维新”，把以前大声

疾呼的“顶子(指清政府官吏)之红色蓝色,无非血也”①,从而主张惩办各级满清政府官员等主张完全置诸脑后,孙黄之于袁世凯,谭人凤等两湖革命派之于谭延闿都是节节退让,希望和衷共济合为一体(孙黄让袁加入国民党,谭延闿则居然成了国民党的要人),从章太炎到孙武更是干脆叛己投敌,“革命军兴,革命党消”。相反,反革命派则只要略有机会,便极其残酷地大行镇压和屠杀:从谭延闿杀焦达峰、陈作新,黎元洪杀张振武,袁世凯杀宋教仁,到二次革命的全国大屠杀。革命派上层著名人物尚且如此,下层一般分子遭遇就更惨。例如,湖南焦、陈被害后,在常德“将杨任(革命派骨干)等三人血尸陈堂前,一一剖心……”“接着涂鉴衡、刘汉廷、钟杰、张盛唐和陆军小学学生向忠勇等数十人也……枪毙。……这样,常德的革命党人就被一网打尽了。”(杨世骥《辛亥革命前后湖南史事》第211页)在贵州,如革命派后来所追悔,“只以一念平和,不杀刘显世于光复之始,坐令外引邻军,内谋暴动,起义同志,尽遭杀害”(张石麟《党泽霖传》见《民国野史》第2编),“肢体裂为数十段”(《革命逸史》第4册贵州首义发难者杨树青)。在湖北,革命首义团体文学社、共进会大批成员被杀,波及到了新闻界,一些新闻记者如凌大同、余慈舫都被惨杀,“黎元洪说,他所发表的文章过于激烈,……留着是害人的……不明杀,不标真姓名,也不宣布罪状。都督府向来杀人一贯是这样的。”(《鄂州血史》第215页)“(余慈舫)受刑极惨,由汉口解到武昌军法处时,在肩骨缝中,用刺刀戳穿

---

① “必杀各官吏之暴者。枢臣则以囊括海内专利中央为能,督抚则以镇压民气,摧抑革命军为能,州县则以拿获会党严刑威民为能,武员以扣减军饷杀败国民军为能,上而中堂、宫保、下而老爷太爷,顶子之红色蓝色,无非血也……项羽起兵先杀会稽守,洪军(指洪秀全)所过先杀地方官,俄虚无党革命惯杀将军宰相,驱满者之先杀此伪官也必矣。”(《汉帜》1907年1期锄非《驱满酋必先杀汉奸论》)其中提出必杀康梁、张之洞等等。

一洞，再用铁链系之以行，……枪毙并无罪状公布。”（同上，217页）黎元洪规定，凡管带以上军官就有杀人权。谭延闿要求部下“便宜从事”。清朝未完蛋时，尽管已经极其凶残，但在形式上一般还有所谓按大清律行事的规矩，到现在连任何形式上的刑律也没有了，一切都可“便宜从事”，真是杀人如草不闻声，人民毫无任何法律保障，所谓“形式的”、“虚伪的”、“残缺不全”的西方资产阶级民主也根本没有，由封建主义开始直接走向现代法西斯。自袁世凯之后，便是走的这条路。

鲁迅对辛亥革命后这种血的教训是极为沉痛的，他多次指出这一点（参阅本书论鲁迅文）。辛亥革命前革命派所指望、宣传的资产阶级民主、共和、自由、平等一点也没有得到。没有民主，没有自由，有的仍然只是披上各种现代形式的封建主义。从思想史来看，为什么会这样？

如前所述，中国资产阶级革命派的思想发展的主流是由爱国而革命，即由抵抗外国侵略要求祖国富强而必须推翻满清政府，是为了国家的独立、自由、富强而革命，这与洛克，卢梭等人强调个人的自由、平等、独立、人权、为这些东西而斗争而革命，并不完全相同。国家的独立始终是中国革命的首要主题①。所以孙中山要用国家的自由（即不作外国的奴隶）来界说他的“民族主义”。孙中山说得极明白：“外国革命是由争自由而起，奋斗了两三百年，生出了大风潮，才得到自由，才得到民权。……民族主义就是为国家争自由，但欧洲当时是为个人争自由。到了今天……万不可再用到个人身上去。要用到国家上去。个人不可太过自由，国家要得到完

① 不仅革命派，当年改良派的讲民权（如谭嗣同）、自由（如严复），也都是为了“救亡”，即为了反侵略争独立而提出的手段和方案（详见各文），反帝救国成了整个中国近代思想的压倒一切的首要主题。

全自由，到了国家能够行动自由，中国便是强盛国家，要这样做去，便要大家牺牲自由。"(《民权主义第二讲》)辛亥革命前革命派与梁启超的大论战，虽然极为重要而激烈，讨论的问题也很多，但实际主题仍然是集中在革命与保皇这个焦点上，亦即集中在是否实行"民族主义"推翻满清政府才能救国这个目标上。在法兰西，"不自由毋宁死"的呼号响彻一时。在中国，蹈海以死激励人们的是为了救国爱国。至于人权、民主等等，虽然辛亥前有过一些宣传，但既未真正深入人心，也确非当时现实迫切要求所在。它只在表面形式例如主张共和政体废除君主政体这种极为外在的意义上，为人们所接受和了解。辛亥以后的历史表明，谁想使清朝政府复辟，或谁想公开再作皇帝，倒的确是不得人心，天下共击之的。袁世凯称帝和张勋复辟很快都失败。但如何在更深远的含义和内容上，从经济、政治、军事、文化各个方面实行资产阶级民主，以真正战胜封建主义，革命派始终没有充分的思想武装和舆论准备。对旧势力旧传统可以以各种新形式来继续进行统治，甚至反攻倒算，更丝毫没有认识。思想启蒙工作，革命派本来就做得很少，也不重视。如何在政治上真正实现民主共和，在经济上搞富强建设，在文化上宣传自由平等，革命前大多是空话，并没有生根；革命后很快就被纵横捭阖的帝王权术(如袁世凯)和杀人如草的血腥镇压所淹没了。报馆被大批封闭；结社被公开禁止。在金钱收买下，议员成猪仔，议会乃玩物。袁世凯称帝，所谓"国民代表"一千余人全体一致通过，演出了一幕又一幕的反革命专政丑剧。哪里有什么起码的资产阶级人权、民主、平等、自由。而这一点，无论从经济基础、上层建筑或意识形态来说，又是有其必然性的原因的。

仅从思想史角度看，便很清楚，资产阶级民主思潮并未在中国生根，在中国有深厚基础的是封建统治传统和小生产者的狭隘意识，正是这两者结合起来，构成了阻碍中国前进、发展的巨大思想

障碍。它们与近代民主主义格格不久，蒙昧、等级、专制、封闭、因循、世袭，从自给自足的经济到帝王权术的“政治”，倒成为习以为常的思想状态和正统力量。正是与这种状况相抗争，与这种意识形态相搏斗，才有五四运动，才有启蒙思想家鲁迅。

五四运动提出科学与民主，正是补旧民主主义革命的思想课，又是开新民民主义革命的启蒙篇。然而，由于中国近代始终处在强邻四逼外侮日深的救亡形势下，反帝任务异常突出，由爱国而革命这条道路又为后来好几代人所反复不断地在走，又特别是长期处在军事斗争和战争形势下，封建意识和小生产意识始终未认真清算，邹容呼唤的资产阶级民主观念也始终居于次要地位。一方面，历史告诉我们，经济基础不改变，脱离开国家、民族、人民的富强主题，自由民主将流为幻想，而主要的方面，则是没有人民民主，封建主义将始终阻碍着中国走向富强之道。从而，科学与民主这个中国民主革命所尚未实现的目标，仍然是今天的巨大任务。特别是当封建主义穿着社会主义衣裳，打着反资本主义的幌子，实际是把中国拉向封建法西斯的时候，这一任务的重要性、急迫性和艰巨性就更突出了。“四人帮”在这问题上给了深刻的一课。因此，在向下一世纪初实现社会主义现代化目标的进军中，回顾本世纪初的资产阶级革命思想和这一思想的历史行程，不是很值得研究者们去总结和发现其规律和教训的吗？

（原载《历史研究》1979 年第 6 期）

论孙中山的思想

孙中山是中国革命的先行者，是不止一代的革命家的领袖和旗帜。他的遗像耸立在海峡两岸数十年还将继续下去。他是具有世界声誉的人物。孙中山在十九世纪九十年代第一个举起了民主

革命的火把，在举国沉浸于改良派变法维新浪潮的时候，不屈不挠地组织武装起义，不怕孤立，不畏失败。孙中山第一个全面提出了资产阶级民主革命的理论和政纲，领导了与改良派的大论战。孙中山最早识破了袁世凯的阴谋，与军阀野心家作了长期的坚决斗争。他的一生比他的同时代的革命者，都站得高看得远，善于团结人们，勇于抛弃错误，孙中山数十年间在中国这样半封建半殖民地的社会里，外不依靠帝国主义，内无个人一兵一卒，却始终享有崇高威望，是人民公认的革命领袖。他以其坚持一生从不少懈的革命活动和人格，感召着亿万群众。

孙中山是积极的革命活动家，很少有时间、精力和兴趣去进行专门的思辨。他的思想、学说不能离开他的革命活动作学究式的研讨。所以，尽管理论深度有所不够，他所提出的思想和政纲，他的三民主义学说却概括了整个时代的要求和历史的动向，是当时中国最先进最完整的思想体系，并产生了国际影响。

一　民族主义与民权主义

（一）　反对帝国主义

反帝与反满是中国二十世纪初中国资产阶级革命派的主要起因，他被孙中山概括为民族主义，构成三民主义首要的组成部分。孙中山的民族主义在辛亥革命前是全体革命派的旗帜，辛亥革命后他认识直接反对帝国主义的重要性，发展为新三民主义的一部分。

在十九世纪九十年代兴中会宣言中，孙中山指出："方今强邻环列，虎视鹰瞵，久垂涎吾中华五金之富、物产之多，蚕占鲸吞，已见效于接踵，瓜分豆割，实堪虑于目前"，"为免奴隶于他族"，"特集

志士以兴中"。为救国而革命，进行武装起义，用暴力推翻满清政府，是源起于要求改良而不可得的必然结果。孙中山在中国近代最早把这条道路指了出来。当康有为倡导保国、保教、保种，严复也说"有如三保"时，孙中山却提出了"种姓革命"，这是孙中山民族主义的最早提法。

当二十世纪初，反满情绪已弥漫开来，所谓种姓革命已为人们所欢迎、了解的时候，孙中山则强调指出"兄弟听见人说，民族革命是要尽灭满族民族，这话大错。""民族主义并非是遇到不同种族的人便要排斥他，是不许那不同种族的人来夺我民族的政权。"（《三民主义与中国前途问题》）。孙中山把当时民族斗争问题归结到推翻为满族贵族把持的国家政权这一要点上，今日看来如此简单的道理，在当时的革命阵营中并不清楚。孙中山于革命高潮中要求把"民族革命的目的认得清楚"，这是有针对性的，即要求不要把民族主义看作是种族复仇之类，不只是什么"仇满""光复"等等。

所以如此，从理论上讲，是因为孙中山的民族主义是向西方学习的结果。孙中山的民族主义属于资产阶级思想范畴，不同于章太炎等人那种"夷夏之辨"的中国传统封建观念。孙中山后来对民族主义作了理论阐明，他说明"民族"这概念是与国家不同的东西。国家是"用武力造成的"（《民族主义》第一讲），民族则是"天然力造成"，所谓用自然力造成也就是自然而然的形成。孙中山认为一个民族可以由五种"自然力"形成。这五种自然力就是"血统"（"祖先是什么血统，便永远遗传成一族的人民"）、"生活"（"谋生的方法不同，所结成的民族也不同"）、"语言"（"如果外来民族得了我们的语言，便容易被我们感化，久而久之，则遂化成一个民族"）、"宗教"（"大凡人类奉拜相同的神和信仰相同的祖宗，也可结合成一个民族"）、"风俗习惯"（"如果人类中有一种特别相同的风俗习惯，久而久之，也可自行结合成一个民族"）。这些说法显然是从西方资产

阶级社会学里搬来的一般观念。它不同于从孔夫子到王夫之的封建主义的"夷夏大防"的理论。孙中山上述解说虽然比较晚，但对于熟悉西方文化的孙中山来说，无疑很早就知道的。

孙中山的民族主义，从现实渊源说，则是太平天国、义和拳等农民革命的反满要求的承续和提高。一些材料说明，孙中山很早便以洪秀全的继承者自命，"他进校以后，天天谈革命，……常常说起洪秀全，称为反清第一英雄，可惜他没有成功。"（《兴中会革命史要》）"真有以洪秀全第二自命的志向。"（同上）当然，孙中山有继承洪秀全发扬民生主义那一面，但暴力革命无疑也占重要地位。这种继承在向西方学习的观念基础上，已有很大提高。孙中山的民族主义，比太平天国的《奉天讨胡檄》的坚决反满，或义和拳"挑铁路，把（电）线砍，旋即毁坏大轮船"的原始排外，当然要先进得多。正如李大钊同志几十年前所指出："他（孙）承接了太平天国民族革命的系统，而把那个时代农业经济所反映出来的帝王思想，以及随着帝国主义进来的宗教迷信，一一淘洗净尽。他整理了许多明末清初流传下来以反清复明为基础的，后来因为受了帝国主义的压迫，而渐次扩大着有仇洋彩色的下层结社，使他们渐渐脱离农业的宗法的社会的会党的性质，而入于国民革命的正轨。"（《守常文集》第223—224页）孙中山总是把革命活动和希望放在下层会党，当好些革命派把重点移到新军方面时，孙开始还不赞成，这说明他的革命思想包括民族主义，确有这样一种下层社会根基的特征。

孙中山民族主义的含义本是较宽泛的，但辛亥前现实斗争的需要却把它集中到反满上。从《兴中会宣言》到《同盟会宣言》，明确提出来的并非反帝，而是反满："倡率义师，殄除外虏，此为上继先人遗志，大义所在，凡我汉人，当无不晓"，"驱除鞑虏，恢复中华……我汉人为亡国之民者二百六十年于斯。满洲政府穷凶极恶，今已贯盈，义师所指，复彼政府，还我主权"。孙中山甚至还说过民

族主义是“从种姓出发,朱明灭元”,“民族革命即已做成”等等。这与当时革命派流行的论调,就没有什么区别了。包括当时革命派与改良派的大论战,论题虽然众多,焦点也仍然集中在这里,革命与改良,民主共和与专制,……一切都集中在是否应推翻满清政府的问题上。反满竟然掩盖了一切,也代替了一切。本来,“外邦逼之”与“异族残之”是联系在一起的,“今有满清政府为之鹰犬,则彼外国取其土地,有予取予携之便矣”,“故欲避免瓜分,非先倒满清政府,则无挽救之法也”,反满本是为了反帝,结果却是反满替代了反帝,后一任务根本没有完成。有如亲身经历者所言:“当时革命(指辛亥革命)的目的,不是仅仅推翻满洲政府,并且在推翻清朝之后,使半殖民地的中国变为独立的中国,这个意义本来是很明白的,但是当时有个弱点,只提出反满的口号,未曾提出打倒帝国主义的口号,以致革命党人一经推翻满清政府,便多数认为民族主义革命已告成功。在革命军起义和临时政府成立的时候,对外宣言首先就承认了满族政府和帝国主义国家订的条约、赔的外债,甚至海关收入的支配权、上海混合裁判的法权,更是无条件地送给列强,而成为恶例……”(《胡汉民先生在俄演讲录》第一集 2—4 页)

辛亥后,甚至孙中山也一度把民族主义的旗帜收卷了起来,例如在中华革命党党章和宣言中就没有再提这方面的任务。但孙中山很快就纠正了这一错误,现实教育了他看到独立的中国并未出现,中国仍然是在列强帝国主义的宰割和支配之下。孙中山陆续指出,“日人驻兵于南满,俄人驻兵于蒙古,英人驻兵于西藏,法人驻兵于滇黔,日思瓜分”;“我汉族实无国家存在于亚东大陆上,而外忧日迫,瓜分立刻之危机,在昔不过危言恫吓,近日见之实行”;“现在清室不能压制我们,但各国还是要压制的……勿谓满清已倒,种族革命已告成功,民族主义即可束诸高阁矣。”于是孙中山再次强调提出民族主义,并且愈来愈朝着反对帝国主义的方向前进,

他提出取消列强在华特权，废除领事裁判权，恢复关税自主，收回租界和失地等等，这为日后接受共产党的主张，提出新三民主义[①]中的反帝纲领作了思想准备。也可以说，绕一个螺旋又回到出发点，回到了为爱国救亡（即抵抗帝国主义侵略）而革命（推翻反动政府）的初衷，回到了这一整个近代中国的思想主题上。

在新三民主义中，孙中山对帝国主义的侵略，做了多方面的揭露。其中特别强调了帝国主义用"政治力"和"经济力"征服中国的问题。孙中山在叙述了"政治力"的压迫之后，又指出"经济的压迫比……政治的压迫还要厉害。政治力的压迫是看得见的，……但是受经济力的压迫，普通人都不容易生感觉。"（《民族主义》第二讲）孙中山接着详尽地列举了关税问题、洋货问题、外国纸币问题、特权经营问题等等。孙中山指出，帝国主义的经济侵略给中国人民带来了深重的祸害。他用一些例子说明中国人民吃不饱穿不暖，是由于帝国主义的经济侵略使得中国工农业不发达的原故。"经济压迫令我们中国所受的损失总共不下十二万万元。""一年有十二万万，十年就有一百二十万万，……因为有了这种经济力的压迫，每年要受这样大的损失，故中国的社会事业都不能发达，普通人民的生计也是没有了，专就这一种压迫讲，比用几百万兵来杀我们还要厉害。"（同上）孙中山又指出，帝国主义的经济侵略和政治压迫有必然联系，指出帝国主义用不平等条约的政治压迫手段来保卫和达到它经济侵略的目的。"他们的政治力帮助经济力，好像左手帮助右手一样。"（《民族主义》第四讲）孙中山说，"我们要解决民生问题，保护本国工业，不为外国侵夺，便先要有政治力量，自己能够来保护工业。""要民生问题能够解决得通，便要先从政治上来

① 所谓"新三民主义"是指二十年代以来，孙关于三民主义的一系列的演讲中所重新规定和解释的三民主义。

着手，打破一切不平等的条约。”（《民生主义》第四讲）孙中山把民生问题集中在反帝的民族主义上面，民族主义仍然是三民主义之首，国家的独立（民族主义）仍然是压倒一切的革命首要任务。孙中山当年从提出中国连殖民地都比不上，中国是受许多帝国主义奴役压迫的“次殖民地”的著名论点，极大地唤起了中国人民的反帝爱国热情。

孙中山还说，“我们中国革命十三年，每每被反革命力量所阻止，所以不能进行，做得彻底成功，这种反革命的力量就是军阀。为什么军阀有这么大的力量呢，因为军阀背后有帝国主义的援助。”（《中国内乱之因》）可见，反帝是打倒军阀进行国内战争的前提和本质。

孙中山用自由平等博爱的理想，来解释和规定他的三民主义。孙中山说：民族主义对自己民族来说就是争自由，对别的民族来说就是平等和博爱，也就是相互支持和帮助。辛亥革命前，孙中山曾支持菲律宾的独立战争，企图“率兴中会至菲岛投阿氏军，速其成效，转余势而入支那内地，以起革命于中原”（《三十三年落花梦》）。二十年代孙中山提出“大亚洲主义”，主张受欧美奴役的亚洲各国团结起来，一致反帝。在民族主义讲演结束语中，孙中山又强调“我们要先决定一种政策，要济弱扶倾，才是尽我们民族的天职。我们对于弱小民族要扶持它，对于世界列强要抵抗它，如果全国人民都立定……济弱扶倾的志愿，将来到了强盛时候，想到今日受过了列强政治经济压迫的痛苦……，我们便要把那些帝国主义来消灭，那才算是治国平天下，……这便是我们四万万人的大责任……，便是我们民族主义的真精神。”（《民族主义》第六讲）也正是在这些讲演中，孙中山一再提到和接受了列宁民族自决的思想，“列宁……提倡被压迫的民族去自决，为世界上被压迫的人打不平。”（《民族主义》第四讲）

对国内各民族，孙中山辛亥后强调“五族共和”，并且“我们国内何只五族呢，我的意见应该把我们中国的所有民族溶成一个中华民族”。孙中山在这方面的思想主张、政纲政策，基本上是健康正确的。到国民党第一次全国代表大会宣言，这方面更有了发展，“民族主义有两方面的意义，一则中国民族自求解放，二则中国境内各民族一律平等”，“目的在使中国民族得自由独立于世界”，“其目标皆不外反帝国主义”等等。从种姓革命到民族自决，从承认不平等条约到废除不平等条约，从五族共和到各民族一律平等，孙中山的民族主义达到了他思想的最高水平。

孙中山的反帝国主义的民族自决思想与中国共产党的民主革命纲领大体一致，但世界观和理论基础并不相同。孙中山始终不用马克思主义阶级斗争观点来解释民族斗争问题，而是用抽象的“王道”“霸道”“公理”“强权”等概念来解释，以所谓讲和不讲“仁义道德”来解释。例如他说，“讲王道是主张仁义道德，讲霸道是主张功利强权，讲仁义道德是用正义公理来感化人，讲功利强权是用洋枪大炮来压迫人”，“俄国现在要和欧洲白人分家，……因为它主张王道，不主张霸道，他要讲仁义道德，不愿讲公理强权”（《大亚洲主义》），“将来白人主张公理的、黄人主张公理的，一定是联合起来，白人主张强权的和黄人主张强权的，也一定是联合起来，有了这两种大联合，便免不了一场大战，这便是世界将来战争的趋势”（《民族主义》第一讲），孙中山已看到了民族问题上的阶级分裂的现象，但他把这一切都简单地纳入了抽象的所谓“王道”“霸道”“公理”“强权”之争去了。

实践比理论更重要。列宁说：“资本主义把亚洲惊醒起来的时候，在那里也是到处引起了民族运动，而这运动的趋向，是要在亚洲创立一些民族主义国家……”，这个创立民族国家的世界潮流，至今还没停息。从亚洲丛林到非洲沙漠，从阿剌伯半岛到拉丁美

洲，民族独立是一股不可阻挡的历史潮流，成了这一世纪整个世界史上民族民主革命的核心，它与这些国家从农业国走向工业化，或者与这些国家的农民革命是密切联系着的。孙中山不愧是这一历史潮流的最早的先行者。

（二） 建设伟大祖国

无论是反满和反帝或其他斗争，孙中山的目标和当时先进人士一样，是为了建设一个独立富强的中国。如果说，在反满反帝方面，孙中山主要是承接了从太平天国到义和团下层会社的火种，把它在全民族范围内（即包括中上层社会）点燃了起来；那么，在建设祖国方面，孙中山则主要是承接了七十至九十年代改良派的要求和理想，把它向全民族提了出来。政治上获得独立之后，必须有经济上的富强独立，这是孙中山的民族主义的另一巨大内容。以前好些文章忽略了这一方面。

在1894年《上李鸿章书》中，孙中山提出："人能尽其才，地能尽其利，物能尽其用，货能畅其流"的著名纲领："所谓人能尽其才者，在教养有道，鼓励以方，任使得法也"；"所谓地能尽其利者，在农政有官，农务有学，耕耨有器也"；"所谓物能尽其用者，在穷理日精，机器日巧，不作无益以害有益也"；"所谓货能畅其流者，在关卡之无阻难，保商之有善法，多轮船铁道之载运也"。"此四者，富强之大经，治国之大本也。"这当然不出改良派主张的范围，但孙中山以后摈弃了改良主义，搞革命斗争，也仍然没有忘怀这个建设祖国的巨大任务，孙中山实行与改良不同的革命办法，还是为了建设祖国这个目的。长期的革命斗争，容易使人们把手段误认为目的本身，把手段看得很高，反而轻视和忘记了其手段之所由起，即原先的目的所在，从而经常走入歧途。孙中山比革命派好些人认为革命本身似乎即是目的，辛亥以后即认为大功告成等等，要高明得多

了。

孙中山不仅以革命而且也以建设富强祖国为己任，他苦口婆心地再三说明，中国必须摆脱穷困和屈辱，消灭愚昧和落后，要做到这些必须在革命后实现工业化，努力兴办规模巨大的工业，建立高度发展的交通线和铁路网，生产大量的农产品和日用物。他在《建国大纲》中说："建设者首要在民生，故对于全国人民之食衣住行四大需要，政府当与人民协力，共谋农业之发展，以足民食，共谋织造之发展，以裕民衣，建设大计划之各式屋舍，以乐民居，修治道路运河，以利民行。"孙中山一再说："……我们革命之后，要实行民生主义，就是用国家的大力量，买很多的机器，去开采各种重要矿藏，像煤矿铁矿……。我们也用机器去制造货物……，中国将来矿业开辟，工业繁盛，把中国变成富庶，比较英国、美国、日本，还要驾乎他们之上。"(《女子须明白三民主义》)"第一是交通事业，像铁路运河都要兴大规模的建筑；第二是矿产，中国矿产极其丰富，货藏于地实在可惜，一定要开辟的；第三是工业，中国的工业非要赶快振兴不可。"(《民生主义》第二讲)孙中山特别着重从改善和提高人民生活水平这个角度，强调要从根本上解决吃饭和穿衣问题，要"解决农业和工业问题"，而关键就在兴办近代大机器的工农业生产。孙中山对此作了十分具体细致的研究，提出了一个中国建设的具体蓝图，即有名的《实业计划》。这个计划的要点是在国家统一规划，主办和经营下，吸收外国投资，来迅速发展各种近代企业，首先是交通运输业。孙中山认识交通运输是近代工业的先行。

《实业计划》指出，"中国今尚用手工为生产，未入工业革命之第一步，比之欧美已临第二革命者有殊。故于中国两种革命必须同时并举，既废手工采机器，又统一而国有之。如斯际，中国正需机器以营其巨大的农业，以出其丰富之矿产，以建其无数之工厂，以扩张其运输，以发展其公用事业。"

孙中山在辛亥后，即提出修筑十万英里铁路的计划。在《实业计划》中，则更具体化为六大铁路系统(西南、西北、中央、东南、东北、高原)，从边疆到内地，从西北到江南，铁路密如蛛网，四通八达，无远弗届[①]。孙中山对各种干线、支线都拟定得十分具体。《实业计划》中还规定建立三大海港(北方大港、东方大港、南方大港)，围绕这三大港，疏通内河水运，发展内地交通。《实业计划》规定兴建粮食工业、衣服工业、居室工业、行动工业、印刷工业……。孙中山说，"欧美两洲之工业发达，早于中国百年，今欲于甚短时期追及之，需用其资本，用其机器。若外国资本不可得，至少亦需用其专门家、发明家，以为吾国制造机器……。"有的人因之批评孙中山依靠外国，其实不然。孙中山远比章太炎等人的"依自不依他"式的空论要切实和高明，他所主张的是在不损害中国主权条件下，来引进外资和技术，以便在最短时期内迅速赶超外国，从根本上改变中国数千年来手工式的落后的生产方式。这种种设想在当时国际国内的条件下，是不可能实现的计划，当时帝国主义资本家对孙中山这些主张和要求采取了嘲笑和冷淡的态度，国内反动派嘲笑孙中山是孙大炮，但它并不因之而失其为伟大的爱国者的主张。

历史证明，《实业计划》是一个眼光远大、气魄宏伟、在中国近代思想史上应占有重要地位的伟大理想，它开时代之先声，是孙中山民族主义重要主题之一。它是为了解决亿万中国人民的丰衣足食问题，也是使中国民族能自立于世界民族之林，对人类能做出贡献的基本方案。今日读来，犹使人倍受鼓舞而感慨万千，由于帝国主义特别是小生产封建主义的阻挠，使这个计划推迟了数十年。

(原载《中国青年报》1956年11月12日、13日，有增改)

---

① 这一点比以后的当政者们就高明得多，1949年后只知盖工厂而不重修铁路，至今犹然。叹叹。

（三） 民主共和国的理想

照理说，民权主义本该是三民主义的核心，是资产阶级主要的革命纲领，因为正是民权主义才使中国革命和中国思想具有明确的近代性质，使它区别于太平天国和义和团，也不同于资产阶级改良派。它是革命的纲领，所以不同于改良派。但更重要的是，它是资产阶级民主主义的纲领，所以不同于单纯农民革命和农民思想。作为整个世界的时代思潮，它本应能开花结果。但严酷的事实是，数千年的封建社会传统土壤，使向西方学习来的资产阶级民主思想，在中国远没能生根，这个近代社会的基本主题，在中国失败得很惨。民主主义被湮没在各式各样的封建主义的蹂躏下。

孙中山一开始便把实行民权主义作为革命的内容，在兴中会的简短誓词中，"建立共和政体"是重要目标。在同盟会宣言中，"建立民国"是四大纲领之一。"今者由平民革命，建立民国政府，凡我国民皆平等，皆有参政权，大总统由国民共举，议会以国民公举之议员构成之，制定中华民国宪法，人人共守，敢有帝制自为者，天下共击之。"在1906年《民报》创刊周年纪念会上，孙中山又强调说，"民权主义就是政治革命的根本，……我们推倒满洲政府……从颠覆君主政府那一方面说，是政治革命，……照现在这样的政治论起来，就算汉人为君主，也不能不革命。……凡革命的人，如果存有一些皇帝思想，就会弄得亡国，因为中国从来当国家作私人的财产"，这是有所指而言的。当时参加革命的人，例如以章太炎、陶成章为代表的光复会一派，只着重在光复旧物，驱除鞑虏，对资产阶级民主主义、对所谓自由平等博爱，并不

太感兴趣。至于当年想当皇帝的，当然更不乏人。[1]皇帝是封建社会的至贵至尊，辛亥后，袁世凯当了实际上的皇帝仍不过瘾，硬要名副其实才甘心，就可见当时社会思想的一斑，也可见坚持资产阶级民主主义理想在千年封建王国中的可贵。本世纪初，同盟会宣言说，"前代为英雄革命，今日为国民革命，所谓国民革命者，一国之人皆有自由平等博爱之精神……"自由平等博爱是反对传统的等级制、世袭制的思想武器。不是少数英雄而是"全体国民"，不是改朝换代而是建立共和，不是君君、臣臣、父父、子子，而是自由平等博爱，这就是孙中山"天下为公"在政治思想方面的含义，亦即孙中山民权主义的基本观点。

与辛亥后一些人抛弃民主理想，幻想强人政治不同，孙中山始终坚持了资产阶级民主主义，并不断对他的民权主义作各种说明补充。其中重要的是提出了著名的"五权宪法"的原则。所谓的"五权"就是立法（议会议员制定法律之权）行政（政府首领管理国事之权）司法（裁判官司法之权）考试（试官掌管考试以选择大小国家官员之权）监察（监察官对国家大小机关和官员进行弹劾之权）。这"五权"是从西方资本主义的三权（立法、行政、司法）加上考试、监察而来，其实质是权力分散，即分权制。"三权分立"是从洛克、孟德斯鸠（理论）到美国独立、法国革命（实践）以来的资本主义政治制度的根本原则。孙中山说，"英国宪法所谓三权分立，……是从六七百年前由渐而生，成了习惯，但界限还没有清楚，后来法国

---

① 孙中山晚年还一再指出了这一点："当我提倡革命之初，其来赞成者，十人之中，差不多有六七人是有一种帝王思想的，……其中还有一二人，就是到了民国十三年，那种做皇帝的旧思想，还没有化除。""现在共和成立了十三年，但是还有想做皇帝的，像南方的陈炯明……北方的曹锟……广西的陆荣廷……此外还更不知有多少人都是想做皇帝的，中国历代改朝换姓的时候，兵权大的就争皇帝。"（《民权主义第一讲》）

孟德斯鸠将英国制度作为根本，参合自己的理想，成为一家之学。美国宪法又将孟德斯鸠学说作为根本，把那三权界限更分得清楚，在一百年前，算是最完美的了。一百二十年以来，虽数次修改，那大体仍然是未变的。”(《三民主义与中国前途问题》)所谓三权分立，也就是行政、立法、司法彼此独立，相互制约，尽力避免封建专制政体将权力集中于一人一处的严重弊病。应该说，这在政治思想史和整个历史上，都是一大进步。事实证明，这种政制对于促进资本主义社会生产力的顺利发展，起了不可磨灭的积极作用。尽管仍有缺陷，但它比君主专制和封建官僚体系，无论在发展近代工业生产和改善人民生活等等方面，都要先进得多。严复曾以英国为榜样，提出“以自由为体，以民主为用”，正是要在资本主义自由竞争的经济基础之上，树立起“三权分立”的近代资本主义民主政治体系。虚君共和也好，民主立宪也好，民主共和也好，这都是外形式，实质基本一致，都是要求从君主专制和封建官僚统治体系走向适应现代经济基础的民主分权制。因此，也可以说改良派(康、梁、严)与革命派的手段虽有不同，在目标上倒是相近似的。而不同于农民革命，也不同于章太炎。地主阶级对近代民主主义是坚决反对的，束缚在封建生产方式里的农民，对此也无多大兴趣。而软弱的中国资产阶级只能依附于统治集团，于是真正热心于近代民主主义的，便只剩下浮萍一般的知识分子群了。除了爱国主义外，民主主义经常驱使他们掀起反封建反专制独裁的斗争浪潮。然而他们在中国毕竟没有基础，这种热潮很快消失在传统重压之下。本世纪初，以孙中山为首的革命派的民主共和国的理想，在中国终究没有实现。列宁曾经赞扬孙中山说，“孙中山的纲领每一行，都渗透了战斗的真实的民主主义，他充分认识到‘种族’革命的不足，丝毫没有对政治表示冷淡，甚至丝毫没有忽视政治自由和容许中国专制制度与中国‘社会改革’、中国立宪并存的思想。这是

带有建立共和制度要求的完整的民主主义。"这个"完整的民主主义"没有实现,实现的倒是戴着假民主面壳的一次又一次的封建法西斯的个人独裁。

如同详细作《实业计划》一样,孙中山也作了一本十分详细的《民权初步》。这本书具体告诉人们如何开会、发言、表决,如何当会议主席,如何作提议、附议,等等。这种似乎是如此可笑的程序设计,却有其苦心和价值在。因为当时中国人确实不知道也不习惯如何来实行近代民主方法,"头说了算"的封建宗法习惯——在乡里是家长、族长、村长说了算,在官场是大官说了算——几乎是不成文的法律和以为当然的观念。因此,不但从政治体制上,而且从思想观念和传统习惯上来个改革,显然十分必要。《民权初步》正是作为这种民主实习教材而写作的。

孙中山在新三民主义时期中,对资产阶级民主的种种弊病有了进一步的认识。他针对西方资产阶级议会的虚伪性质,提出"政权非少数可得而私"的思想,在具体方案上,孙中山提出了"直接民权",即广大人民有选举、罢免(官员)、创制、复决(法律)四权。这"四权"仍然是从瑞士、美国学来,但它表明孙中山已不满足于代议政治,对进一步真正扩大人民自己的权力十分重视。

但是,孙中山这时的民权主义由于企图避免资本主义制度的种种弊病,却在一些问题上,反而把自己的某些主张引向了歧途,其中最重要的是"权""能"分开的理论。孙中山认为要超越欧美,避免其政治的各种混乱,主张把权("政权")能("治权")分开。他说,"政是众人之事,治是管理众人之事"(《民权主义》第六讲)。"政治之中,包含有两个力量,一个是政权,一个是治权,……一个是管理政府的力量,一个是政府自身的力量"(同上)。在孙中山的设想中,人民有"政权"("权"),可以选举、罢免官员、创制、复决法律;政府有"治权"("能"),具有高度的行政效率和专长,以服务于

人民。这样"人民和政府的力量,才可以彼此平衡",孙中山认为中国和欧洲不同,自由平等早就有了,白屋可出公卿,布衣可至将相,不像欧洲封建世袭制那样严格,"欧洲的专制要比中国厉害得多,原因在什么地方呢,就是在世袭制度……,帝王公侯那些贵族,代代都是世袭贵族……,耕田的人,他的子子孙孙便要作农夫,做工的人,他的子子孙孙便要做苦工,祖父做一种什么事业,子孙不能改变,这种职业上的不能改变,就是欧洲的不自由……。因为职业不自由,所以失掉了平等……""欧洲人民在两三百年以前的革命都是集中到自由平等两件事,中国人向来不懂什么是争自由平等,当中原因就是中国的专制和欧洲比较实在没有那样厉害"(《民权主义讲第三》)。所以"如果专拿自由平等去提倡民气,便是离事实太远,和人民没有切肤之痛,他们便没有感觉,没有感觉,一定不来附合"(同上)。孙中山从辛亥以来,看到了广大人民(主要是农民)对自由平等没有多大兴趣,似乎是在开始放弃他前期那些资产阶级民主理想,但其实却是对中国封建专制严重估计不够。他自认为超过欧美资本主义的新思想,却恰恰成了容易为封建主义利用的理论。他把中国地主制度与欧洲中世纪领主封建制度作为本质区分,他没看到,虽然这两种制度有所不同,但是基本经济形态和在这基础上的世袭制、终身制、等级制等等政治法律体制和社会结构,其性质是一致的,而与资产阶级的经济基础和在这基础上的上层建筑及意识形态,包括自由平等博爱,有社会形态的根本区别。孙中山严重低估了专制政体的严重影响和传统潜力,把"政权"与"治权"分开,又强调行使"治权"的是诸葛亮,是先知先觉者,这就在理论上和实际上,把"治权"放在"政权"之上。更由于孙中山在理论上没重视国家政权的阶级专政性能,以及政府机关、军队、警察、法庭、监狱这些东西("治权")的严重性和历史具体性,没重视在所谓民主、民权的外在形式下,仍然可以是封建专制的老一套,

因此，所谓权能分离说，倒可以成为符合皇帝独裁需要的东西。后人就利用了这一点，他们的确把孙中山的所谓"万能政府"实现了，但他实现的不是孙中山所理想的为人民服务的行政效率的"万能"，而是残酷压榨和剥削人民的"万能"。至于人民所拥有的甚至公之于"宪法"的所谓"四权"，在这种"万能政府"的统治下，完全不过是一钱不值的空话而已。

要进行近代社会管理和建设，需要有权威有效能的政府；同时，人民也要有直接参预的民主权利，这的确可以出现矛盾，因为多数意志并不一定经常正确，特别是在处理一系列专门课题之上，这种课题由于近代工业的发展和社会的变化而愈来愈多。但是，这个矛盾不能由孙中山设计的这种权能分开、治权万能的道理来解决，因为这种解决可以为"领袖""天才"独裁统治的理论，为凶暴的独裁统治的实际开辟道路。历史的行程一再证明了这一点。

由于中国社会的落后，孙中山主观上想超越和优越于西方资产阶级民主主义的设想，实际得到的却反而是比资产阶级民主更落后的东西。旧中国在政治、经济和意识形态方面，缺乏在欧洲已有了数百年历史的近代民主主义。这个民主主义是封建法西斯的死敌。袁世凯害怕宋教仁真正搞资产阶级议会，便图穷匕首见，公然实行暗杀。蒋介石害怕真正的宪政，便把孙中山的"军政""训政""宪政"三时期中的所谓"训政"无限期地延长，甚至没有人敢在名义上和他竞选总统。至于议员成猪仔（曹锟贿选）、投票为形式（"国民代表"一千余人全体投票拥护袁世凯当皇帝）[①]，各种所谓"代表大会"乃"橡皮图章"……等等，更是所在多有。所有这些，近代历史已写下了许多教训。它说明资产阶级民主在旧中国不是太

① "收买国民代表，……故一千九百九十三人竟得一千九百九十三票，一律赞成君主。"（《袁氏盗国记》）

多太虚伪，而是从来没有过，而是从来遭到封建法西斯的各种阻挠、反对和破坏。因此，很好地总结孙中山的民权主义思想，高度评价他的"完整的民主主义"，继承他为民主而奋斗的革命传统，在今天也仍然不是没有意义的。

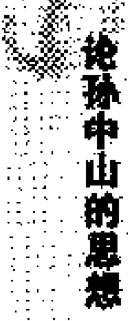
二 民生主义

（一） 思想背景

"民生主义"是孙中山"三民主义"中最具特色的部分，是孙中山自己自始至终都看得最为重要的思想。从同盟会时代他就向革命派中许多人竭力讲解，到新三民主义时期中，他又把三民主义说成是"发财主义"[①]，都说明孙中山重视把中国从贫困境地中解放出来。国家独立的民族主义（自由），建立共和的民权主义（平等）和平均地权的民生主义（博爱），是孙中山的全面的资产阶级民主主义的内容和理想。但孙中山认为，他的三民主义所以比欧美资产阶级的自由、平等、博爱要优越，正在于他有重点，在于他有解决人民经济生活问题的民生主义。所以，从一开始，孙中山的"民生主义"既反映了当时中国社会经济发展的矛盾和要求，同时又是弥漫在当时整个革命派阵营中的社会主义主观空想的代表和表现。一九〇四年《致公堂重订新章要义纲领》中把"平均地权"作为政纲和口号提出，同盟会成立，确定革命纲领时，"……有数人于平均地

---

① "中国人听到说发财就很欢迎的原故，因为中国现在到了民穷财尽的时代，人民所受的痛苦是贫穷，因为发财是救穷独一无二的方法。……发财便可救穷，救了穷便不受苦。所谓救苦救难。""……现在中国来提倡自由，人民向来没有受过这种痛苦，当然不理会，如果在中国来提倡发财，人民一定是很欢迎的，我们的三民主义，便是很像发财主义。……俄国革命之初，实行共产，是和发财相近的。"（《民权主义第二讲》）



权一节略有疑问，总理乃历举世界革命之趋势及当今社会民生问题之重要，谓平均地权即解决社会问题之第一步方法，吾党为世界最新之革命党，应高瞻远瞩……庶可建设一世界最良善富强之国家云云。演讲约一时许，众大鼓掌，……全场无异议”（冯自由《革命逸史》二集，第一四九页）。随即，《民报发刊词》上，“民生主义”正式被孙中山宣布为革命的三大主义之一。以后，在一切有关“三民主义”和革命政纲的演讲著作中，孙中山坚持和着重地宣传、解释了他的“民生主义”的思想学说。“民生主义”所以占有如此突出的位置，首先是因为它是孙中山和当时整个革命民主主义思潮的一个鲜明的时代特征和阶级标志。

“民生主义”诞生在无产阶级革命前夜的世界历史条件下，诞生在二十世纪初帝国主义疯狂侵略、国内阶级斗争空前激化的中国革命的高潮中。孙中山和革命派的“民生主义”，是这种情况下中国社会经济发展的客观动向和千百万下层民众的主观愿望的强烈表现。

十九世纪九十年代中叶到二十世纪初年，中国民族资本有了初步迅速发展。大批的官僚、地主、商人相继投资于近代企业，并掀起了修筑铁路收回权利的高潮。民间商人、作坊主也逐渐扩充、转化成为民族资产阶级的下层。统计材料指出，正是从这个时候起，“商办的新式工业有了一些增加”，并且越来越“可以看出商办工业逐渐占优势”，（严中平等：《中国近代经济史统计资料选辑》，科学出版社版，第九〇页。）资本主义的正式出现和要求发展，是当时中国社会经济动向中的主要情况之一。

随着资本主义的发展，特别是外国资本主义的大量侵入，农村在迅速地分化解体，农民走向破产和赤贫化。广大人民对资本主义怀着不了解和恐惧，对日益加重的封建压榨充满着不堪忍受的仇恨，广大农民群众的土地要求构成了整个时代的核心问题。这

就是当时社会经济动向中的另一个基本情况。

这两个情况是交织着和联系着的。它们是近代历史的根本问题的两个方面。前者(资本主义发展问题)以后者(如何解决土地问题)为前提,又以它为基础。它们成了激动、困扰当时整个社会的重要问题。不同阶级、不同集团以不同的思想学说来对待这种情况。地主阶级的顽固派和洋务集团,一方面既压制民族资本主义的发展,另一方面又坚决镇压农民以保卫自己的封建地租。他们的经济思想和经济政策,无论是"重本抑末",或者是"中体西用",都是以不同的方式歪曲和否定了中国社会经济生活的真实情况,阻挠社会经济的发展。当时资产阶级改良派和立宪派主张创办资本主义民族工商业。但这些资产阶级政治家思想家们掩盖严重的农村土地问题。他们对农民采取敌对态度。只有以孙中山为代表的"民生主义"的经济思想,在当时历史所能允许的条件下,全面地反映了当时社会经济发展的客观趋向,表达了人民群众的要求。"民生主义"是中国近代资产阶级革命派的经济学说和社会主义,它基本上属于资产阶级经济思想的范畴,但浸透了小资产阶级民粹主义的浪漫空想。这两个方面的交错,正是孙中山及其"民生主义"的特色。

孙中山的"民生主义"有复杂的思想来因和理论源泉。从客观历史程序上,首先应把中国近代太平天国的空想社会主义和九十年代改良派发展资本主义的思想看作是"民生主义"最重要和最直接的思想前导。"民生主义"是上述近代两个历史阶段和两种不同思想的继承和发展。太平天国素朴的革命思想对这位与农民有血缘关系的伟大的民主主义者,一开始便具有着很大的吸引力量。孙中山对洪秀全的倾服,不能单纯归结为对反清民族英雄的向往,它充满着更亲切的阶级同情。"孙中山是从民间来的……他生于农民的家庭……就在这早年还是贫农家里的贫儿的时候,他变成

为一个革命的人。……他下定决心,认为中国农民的生活不该长此这样困苦下去。"(宋庆龄:《为新中国奋斗》,人民出版社版,第50页。)孙中山说:"民生主义即贫富均等,不能以富者压制贫者是也。但民生主义在前数十年已有人行之者,其人为何?即洪秀全是。"(《欲改造新国家当实行三民主义》)孙氏曾屡屡提到洪秀全和太平天国,指出自己的"民生主义"与他们的革命事业的类似和相近,自认是他们事业的继承者。八九十年代资产阶级改良主义者站在太平天国农民革命的否定者的立场上,他们不赞成并敌视农民革命;但却强调提出和广泛传播了中国必须发展民族工商业使祖国独立富强的进步思想。孙中山早年是这种思想的热烈的拥护者。著名的《上李鸿章书》中提出的主张就属于当时改良主义思潮的范围。孙中山在《伦敦避难记》说明,九十年代"兴中会"时期是他由改良主义向革命民主主义的过渡。孙中山接受和承继了改良派发展资本主义的思想,但坚决唾弃这一思潮敌视农民群众的地主资产阶级自由派老爷的立场。孙氏同情和拥护着农民的利益,提出了与改良派路线不同的发展资本主义的另一条道路。所以,孙中山的"民生主义"思想是整个中国近代经济思想和社会主义思想的继承和发展,是它的扬弃和否定。从太平天国到改良派再到革命派,由洪秀全到康有为再到孙中山,这是中国近代彼此不同而相互连续、相继交替而出现的三个历史时期,同时也是中国近代进步思想所经过的不同而相连续的三个思想历史阶段。中国近代旧民主主义革命时期,在反帝反封建的斗争中,出现了上述三种重要的社会思潮,它们属于三个不同的类型,带有三种不同的特色,处在近代三个不同的历史阶段。它们上承古代民主思想,下接马克思主义,并为它在中国的传播发展扫清道路。它们是马克思主义在中国传播以前的近代中国思想的主流。它们在中国的陆续出现相互交替,是一种具有深刻社会含义的规律性的历史现象。孙中

山是它的未完成的综合和总结。这条本应贯串着"否定之否定"(第二个否定并未完成，详本书后记)的逻辑规律的历史道路，揭示着"民生主义"的真正意义。

当然，中国近代思想又是中国古代思想历史的继承和发展，它有着自己民族的悠长传统。太平天国和改良派就正是以不同的阶级立场、不同的政治出发点，各自分别承接了古代中国"均分田地"的农民思想和地主士大夫的"经世致用"等社会改革思想。孙中山在制定其"民生主义"学说的时候，也研究了中国古代各种社会经济思想和经济政策。其中他一再提及了古代中国的"井田制"，并以它与"平均地权"相比拟。"〔孙中山〕在己亥庚子间(一八九八——一八九九)与章太炎、梁启超及留东学生界之余等晤谈时，恒以我国未来之社会问题及土地问题为资料。如三代之井田，王莽之王田与禁奴，王安石之青苗，洪秀全之公仓，均在讨论之列。"(冯自由《革命逸史》二集第一四四页)然而，中国近代进步思想一个更为重要的标志，是他们几乎"都从欧美借取了自己的解放思想"(列宁《中国的民主主义和民粹主义》)，他们都是"经过千辛万苦，向西方国家寻找真理"(《论人民民主专政》)的人物。孙中山当然更是这样。如果说，洪秀全在四五十年代从西方教士那里借来了基督教素朴"天国"观念，康有为在西方资本主义阶段里产生了对资本主义世界乐园的大同空想；那末，孙中山却是在帝国主义诞生时代，接受和提出了避免西方资本主义道路的社会主义。其中特别是当时风靡一时的亨利·乔治的著作学说，则几乎为孙氏所完全吸取过来，作为"民生主义"的具体内容和办法。与此同时，马克思主义的社会主义对孙中山和革命派在当时也产生过影响。他们的民主主义的正直立场，使他们欢迎一切反对压迫和剥削的理论。但是，尽管在外表上看来，孙中山的社会主义思想多么像纯粹从外国搬来的古怪东西，然而归根结蒂，它却仍然是自己社会的客观历史

要求的真实反映。孙中山所以会和所以能接受、吸取西方社会主义作为自己革命的思想，特别是又在其中特别选择和看上了亨利·乔治，把这种社会改良思想变成革命武器，就正是中国自己的社会条件和时代任务所决定。所以，本来只能产生发育在当时西方的社会历史条件下的各种社会主义，到孙中山他们手里毕竟完全变了样。在借来的西方社会主义的空想的思想形式里，我们看到了中国民主主义的现实内容。

（二） “资本问题”

土地问题和资本主义发展问题是当时社会发展的中心问题。它构成了“民生主义”的主要内容。孙中山把他的“民生主义”明确地归结为“资本”和“土地”两大问题（这一明确规定虽然说在辛亥革命后，其根本思想却在辛亥前就有）：

> 民生主义，就是时下的社会主义。……兄弟所主张的民生主义，有很好的具体办法……我的办法是什么呢？就是归宿到“土地”和“资本”两个问题。（《三民主义之具体办法》）
>
> 民生主义，必不容缓，……依余所见，不外土地与资本问题。（《军人精神教育》）

先看资本问题。在这个问题上，孙中山采取了先进的立场。他以高度爱国热情指出中国要摆脱愚昧和落后、贫困和屈辱，就必须有近代的大工业、大厂矿，必须有高度发达的交通线和铁路网，必须有丰足的农产品和日用品，总之就必须使中国工业化。从早年的《上李鸿章书》到建设十万英里铁路自许和《实业计划》，孙中山无时无刻不在期望着、憧憬着在祖国富饶的土地上，建立起具有高度现代科学技术和物质文明的繁荣、富强、幸福、安康的地上天

堂。孙中山曾多次指出他的“民生主义”这方面的含义：

> 民生主义，就是用国家的大力量去开矿……此外还有开辟交通、振兴工业、发展商业、提倡农业，把中华民国变成一个黄金世界。(《革命军人不可想升官发财》)
>
> 我们的民生主义是作全国大生利的事，要中国像英国美国一样富足……。(《女子须明白三民主义》)

在以后《三民主义》的著名演讲中，孙氏又着重指出要解决当前广大人民“吃饭”“穿衣”问题，也就必须发展近代机器生产的工农业。孙中山提供了一个使中国工业化的十分庞大的具体计划。在这个计划里，修筑铁路是它的主要基干之一。“予之计划，首先注重于铁路道路之修筑”(《中国实业应有的发展》)，“交通为实业之母，铁道又为交通之母。国家之贫富可以铁道之多少定之”(《铁道计划》)。当然，与一般资本主义工业化的程序大体近似，这个方案也仍是首先着眼在创建发展交通业、矿务业和轻工业方面。但这个企图使中国工业化的巨大计划气魄雄伟，它代表了千百万中国人民使祖国富强起来的忠诚愿望，这方面我们在民族主义中已经强调说过了。

如列宁所指出，孙中山完全“承认生活所强迫他承认的东西，即是‘中国正处在巨大工业(即资本主义)发展的前夜’，中国的‘贸易’(即资本主义)将大规模地发展起来”(《中国的民主主义和民粹主义》)。孙中山不但反映和承认了这种社会发展的客观情况，而且还欢欣鼓舞去迎接和推动这种发展。在这里，孙中山比许多悲观的小资产阶级社会主义者，例如俄国民粹派和中国的章太炎等人要高明得多，孙中山不像他们那样在资本主义面前吓得惊慌失措而万分感伤、悲叹，认为近代文明是时代的“不幸”和“错误”，是

历史的“衰落”和“倒退”；孙中山不像他们那样“宁肯停滞而不要资本主义发展”(列宁《我们究竟拒绝什么遗产》)，从而把落后保守的封建农村硬加以温情脉脉的牧歌式的粉饰和理想化，拿旧时代的小生产的落后框子来衡量和规定现代的生产方式而加以抨击反对。孙中山从“进化论”的哲学观点出发，乐观地眺望着未来，相信资本主义是历史发展的必然。“社会党常言文明不利于贫民，不如复古，这也是矫枉过正的话。况且文明进步是自然所致，不能逃避的。”(《三民主义与中国民族之前途》，即《民报发刊周年纪念会上演讲》)“大公司之出现，系经济进化之结果，非人力所能屈服”(《实业计划》)，在对待近代文明(即资本主义)的态度上，孙中山与那些以小生产为基地的小资产阶级经济学家或社会主义者并不相同，他毕竟反映和代表着中国民族资本主义发展的要求和利益。他与章太炎、光复会一派的不同和分歧，实质也在这里。

中国社会历史的特点，规定了孙中山的特点：一方面，作为启蒙者，孙中山他们刚从沉沉昏睡的封建古国的愚昧里骤然惊醒过来，他们满怀希望和信心去迎接了那个在封建制度面前显得那么优越的西方文明，他们与十九世纪俄罗斯的革命民主主义者完全一样，“热烈地相信当时社会发展的进步性质，把无情的仇恨全部针对着陈旧东西的残余”(列宁，同上书)，当时中国社会的落后，资本主义发展的十分微弱，使他们要求大力发展资本主义和近代文明；但是，另一方面，他们所处的时代与十九世纪六十年代的俄国“启蒙者们”毕竟已大不相同，西方以及俄罗斯正经历着无产阶级的革命风暴，世界资本主义已暴露出它的严重弊病，当时资本主义两极分化迅速而巨大，工人阶级相对贫困化和绝对贫困化异常触目惊心，孙中山看到了当年西方资本主义的残酷现实，在美妙动人的高度文明后面的，是那么骇人听闻的贫困与压迫。“文明越发达，社会问题越著紧，……英国财富多于前代不止数十倍，人民的

贫穷甚于前代也不止数千倍。并且富者极少,贫者极多。"(《三民主义与中国民族之前途》)这一切强烈刺激着这些怀着伟大理想而献身革命的真理追求者,使他们义愤填膺地来抨击这种情况。他们当然不能容忍自己的"民生主义"建设工业、发展资本主义的后果是这种沉重苦难的制造,是使广大群众贫困和破产。资本主义在当时中国是先进的东西,不是太多,而是太少。但从西方的经验看来,它又必将产生严重的后果。先进人们希望只取其利,免去其害。正是这样,他们愈益清楚地看出西方资本主义社会惊人的矛盾,愈益看不出自己社会向前发展必然重复这个矛盾,他们便愈益一方面相信当时社会的发展,努力为发展资本主义创造最好的条件;另一方面却愈益自相矛盾着要求中国避开这个必然到来的矛盾,"预防"这个矛盾。这也就是愈希望避免资本主义;而中国资本主义的愈不发达,又使他们愈相信可以避开这个矛盾,从而乐观地希望资本主义的发展。他们毫不怀疑地把发展工商业作为"民生主义"的重要内容,同时又痛心疾首地把自己的这种主义与现实的资本主义的真正发展区别开来:"许多资本家开了一个工厂,雇了几千名工人做工,每人每日发给很少的工钱,他们便自夸于众,说是实行民生主义。诸君想想:这种资本家所讲的民生主义,同真正的民生主义相差有多远呢!"(《三民主义之具体办法》)。所谓真正的"民生主义",便是既要发展大工业又要"预防"和避开资本主义。中国社会的落后和世界资本主义的危机,客观上更从矛盾的两方面加强了它的尖锐性质(即中国更迫切需要发展资本主义,而西方的客观经验更迫切告诉人们不能发展资本主义),使它比在法国启蒙思想家(普列汉诺夫曾指出,那里已开始有避免资本主义的思想)和俄国革命民主主义者(他们比法国启蒙者有更明朗的避免资本主义的乌托邦的思想)显得更加突出更加明朗。这种矛盾的表现,按照列宁的提法,便是资产阶级民主主义涂上了民粹主义的色

彩。孙中山的“民生主义”正是如此。虽然真正的“民粹主义”的代言人并非孙中山，而是章太炎。孙中山只带有“民粹主义”的“色彩”而已。

民粹主义渗透了当时革命派的整个思想中。孙中山的经济理论观点也具有这种气质。

孙中山把经济学正确地看作是研究生产与分配的科学。“千端万绪，分类周详，要不外乎生产分配二事，……社会之万象莫不包罗于其中也。”(《社会主义之派别与方法》)但是孙氏在生产问题上，相信了和接受了当时流行的资产阶级经济学生产三要素的说法：“生产之原素三，(一)土地(二)人工(三)资本，土地为人类所依附而存者也，故无土地即无人类……仅有土地而无人工资本，则物产仍不能成。”(同上)关于资本，孙氏说：“凡物产或金钱以之生产者，可皆谓之资本，”“资本原非专指金钱而言，机器土地莫不皆是。就今日世界现状观之，其资本生资最巨者，莫如铁道。”(同上)“夫资本者，乃助人力以生产之机器也……资本即机器，机器即资本，名异而实同也。”(《中国实业当如何发展》)在孙中山看来，凡用于生产的一切资料工具，甚至荒岛上鲁滨逊的“斧与粮”也是“资本”，这种对资本的了解当然是谬误的。孙中山把“资本”的概念扩大了，使它成了一个从古便有而将永世长存的非历史、非社会性质的自然物的范畴，这就忽视了“资本”剥削劳动群众的实质。孙中山固然不能从理论上认识“资本”的真实；但是，孙中山从自己革命派的观点出发，虽然是简单地然而是严厉地斥责了资产阶级金钱万能论和商品拜物教。他直观地认为劳动“人工”是一切财富和价值的泉源和创造者。他一再强调指出“人工”“劳力”是“资本”以及金钱货币的“母亲”，“人工者，则所以生资本也，”(《社会主义之派别与方法》)“人工生货物，货物生金钱，”(《说知难行易》)“经济学者仅知金钱本于货物，而社会主义(作者名之曰民生学者)乃始知金

钱实本于人工也(此统指劳心劳力者言也),是以万能者,人工也,非金钱也。"(《孙文学说》)把"人工"看作比"资本"更根本更重要,正表现了孙的特色。(当然在这里,"人工"又是被放大了的概念。)并且,与借生产三要素理论来为资本和土地所有者的高额利润的分配来辩护完全不同,孙中山恰恰指出了根据三要素的分配是严重的"不公平"和"非正义":

> 我人知社会贫困,当求生产发达,何生产既多而社会反致贫困乎?其中原因实由于生产分配之不适当耳,工之所得,不过其一小部分,地主与资本家所得,反居多数,……故根本解决有不能不从分配上着手也。
>
> 社会主义者,……当于经济学上求分配平均之法,而分配平均之法,又须先解决资本问题。
>
> ……按斯密亚丹经济学生产之分配,地主占一部分,资本家占一部分,工人占一部分。遂谓其深合于经济学之原理,殊不知此全额之生产,皆为人工血汗所成。地主与资本家坐享其全额三分之二之利,而工人所享三分之一之利,又析与多数之工人,则每一工人所得,较资本家所得者,其相去不亦远乎。宜乎富者愈富,贫者愈贫,经济阶级,愈趋愈远,平民生计遂尽为资本家所夺矣。
>
> ……按以旧经济学之三原素分配亦不符也,故有生利之工人,则恒受饥寒,而分利之大地主及资本家,反优游自在。……当知世界一切之产物,莫不为工人血汗所构成,故工人者不特为发达资本之功臣,亦即人类之功臣也。以世界人类之功臣而受强有力者之蹂躏虐待,我人已为不平,况有功于资本家而反受资本家之戕贼乎?……(《社会主义之派别与方法》)

孙中山斥责资本家的残酷剥削，诅咒资本主义的暴虐腐朽，热烈关怀和同情工人大众的困苦生活，抽象地但是热情地提出了“贫富不均”的问题。孙中山尖锐揭露了西方资本主义经济发展和经济制度的无法解救的矛盾。他指出机器大生产带来的贫困和失业，带来的生产过剩和经济危机、生产无政府状态和财富的极端的不平均，带来的托拉斯的暴虐统治，资本和土地的高度集中……。孙中山还看到了在西方帝国主义国家中，资本家实行政治统治和这种统治的必然覆灭：“他们（资本家）用金钱的势力，操纵全国的政权，总是居于优胜地位。试看哪一国的法律政治及一切制度不是为资本家而设。”（《三民主义是建设新国家的完全方法》）“现在世界经济革命的潮流，一天高似一天，这就是平民和劳动者对着富豪和资本家的反动，”（同上）“大资本家擅经济界之特权，牛马农工，奴隶负贩，专制既甚，反抗必力，伏流潜势，有一发而不可抑者，盖资本家之专制与政府之专制，一也。政府有推翻之日，资本家亦有推翻之日。”（《社会主义之派别与方法》）尽管这一切并不能表示孙中山已经了解资本主义必然覆灭，他毋宁是直观地素朴地把万分复杂的资本主义社会经济问题归结为简单的“分配不均”的问题，但是这一切却充分表示了这位东方的革命家仍然忠诚于为西方资产阶级所早已抛弃的自由、平等、博爱的革命理想。

站在革命派的立场，孙中山在前期就自发地同情马克思主义，坦率地承认和宣称自己对马克思主义的尊敬、信任和同情。他不但一再赞扬了马克思主义经济学说是“得社会主义的真髓”，“使研究社会主义咸知其本”（《社会主义之派别与方法》），而且即在资产阶级古典政治经济学和马克思主义政治经济学之间，孙中山也拥护后者：

现之所谓经济学者，恒分二派，一旧经济学派，如斯密亚

丹派是，一新经济学派，如马克思派是。各国学校教育多应用旧经济学，故一般学者深受旧经济学之影响，反对社会主义，主张斯密亚丹之分配法，纵资本家之垄断，而压抑工人。实则误信旧经济学说之过当，其对于新经济学说之真理盖未研究之耳。社会主义者则莫不主张亨（按指亨利·乔治）马（马克思）二氏之学说而为多数工人谋其生存之幸福也。（《社会主义之派别与方法》）

前面已说过，孙中山"民生主义"对资本主义是要求既发展大工业，又避免资本主义。那末，用什么具体办法来实现这个要求，来解决这个矛盾和问题呢？孙中山认为具体办法就是实行"集产社会主义"。所谓"集产社会主义"，实际上是一种国家资本主义，即由国家来举办企业，铁路、工厂都归国有……在孙中山看来，这就一方面既发展了实业，另一方面又避免了资本家的产生。这种"集产社会主义"的主张成为"民生主义"关于解决资本问题最终的归宿："主张集产社会主义，实为今日唯一之要图。凡属于生利之土地铁路，收归国有，不为一二资本家所垄断渔利，而失业小民务使各得其所，自食其力，既可补救天演之缺憾，又深合于公理之平允。……"（《社会主义之派别与方法》）"凡天然之富源如煤铁水力矿藏等，及社会之恩惠如城市之土地交通之要点等，与夫一切垄断性质之事业，悉当归国家经营，以所获利益归之国家公用……此即吾党所主张民生主义之实业政策也。"（《中国实业当如何发展》）

当然，孙中山并不能避开资本主义的发展，孙中山以为"国家民有以后，国有即民有"（《民生主义有四大纲》），但是问题正在于把国家看成是抽象的超阶级的空想。从而，经济上的"国有—民有"也就只能是十分模糊的概念。在这里，所谓国有化也就不过是各种变形的资产阶级通过政权来掌握企业，它并不能真正改变工

人阶级和劳动群众的被剥削的经济地位。这一点在今天仍然如此明显突出,就更不用说当年了。然而,另一方面,如恩格斯所指出:"即使是资本主义的国有化,它也显示着生产力的突破生产关系,它在使社会本身掌握一切生产力的道路上前进了新的一步。"(《反杜林论》)并且这种"国有化"也为彻底解决这一问题走向社会主义创造了有利条件。这一问题是一个具有世界历史意义和世界走向何处的巨大问题,至今仍有待于历史实践来检验和证实。在工业发达的国家中,国家资本主义可以为通向社会主义创造一些有利的前提。这也是一个值得深入研究的复杂问题。孙中山在那么早的时候便提出了这样的思想和办法,以至为今日殖民地半殖民地的许多国家和各式社会主义者所实行,就愈见这位真正的民主主义者的胸怀和目力。孙中山不愧是亚非拉革命民主派最早和最有远见的先驱者。

在当时历史的不可避免的局限下,孙中山旧"民生主义"在发展中国实业的一个比较明显的弱点,是对帝国主义和殖民主义认识不够,对它们抱着一种天真幻想。因为一方面看到中国资本家的实力太弱,另一方面也为了"预防"私人资本主义产生,孙中山曾特别希望通过国家借外债、招洋股、接洽外人投资等方式来开发中国。孙中山向外国政府和资本家提供了多种费尽辛苦拟成的建设蓝图,希望外国资本主义国家的政府和企业家能本人类"博爱""互助"之情来帮助中国,用他们的机器、技术和贷款来帮助中国的工业建设,来解决中国工业化的资金来源和技术困难的问题,照孙中山的语言,这就是"欲使外国之资本主义以造成中国之社会主义"(《实业计划》)。孙中山这一想法本身并无可非议,但在当时历史条件下却不可能实行。当时是二十世纪初,正是帝国主义疯狂侵略残酷掠夺的"全盛"时期,西方资本主义国家政府和资本家们对孙中山这一诚挚善良的空想的报答只是冷冰冰的怀疑、轻蔑和嘲

笑。当年各国殖民主义者宁肯扶植满清政府(辛亥前)和忠于他们的地方军阀(辛亥后),以为他们效劳,而决不会真正支持致力于国家独立富强的伟大革命家的事业的。这对孙中山是一个极大的教训,终于使他把指望转向苏联。

总括上面,可以用孙中山自己的一句话来标出他的"民生主义"对资本问题的思想主张的全部特点,这就是:"夫吾人之所以持民生主义者,非反对资本,反对资本家耳。"(《民生主义谈》)把资本与资本家分开这句天真的话语清晰地表现着"民生主义"的矛盾:既要求发展资本主义(近代大企业),又坚决谴责和反对资本主义的剥削压迫,要求避开资本主义。然而,在当时历史条件下,孙中山不能"避开"资本主义,可以一蹴即得的社会主义只是空想。但应该说,由这位伟大革命家所提出并坚持的"民生主义",却庄严地宣告了这个伟大民族的要求。既发展大工业使国家工业化,又不走西方资本主义道路的理想。虽然这个理想的真正实现,仍大有待于实践和探索,孙中山那么早地把它提出来,却无疑是一大功绩。

(三) "土地问题"

与资本问题紧相联系,实际作为解决资本问题的条件和基础的,是土地问题。土地问题是资产阶级民主革命的中心问题。就经济意义和理论说,在民主革命中如何解决土地问题,实质上也是如何发展、采取何种道路发展资本主义的问题。因为要发展资本主义,就必须从封建土地所有制的桎梏下解放农村劳动力,扩大市场和原料的供应。资本主义的发展,必然要求、同时也必然促使封建自然经济的崩毁和改变。但是,正如列宁在论证俄国民主革命中的土地问题时所指出,这种改变或崩毁可以有两条完全不同的道路:"这种发展(按指资本主义的发展)可能有两种形式。农奴制

残余消灭的过程可能走改造地主经济的道路，也可能走消灭地主大地产的道路——换句话说，可能走改良道路，也可能走革命道路。资产阶级的发展可能在由日渐资产阶级化和日渐用资产阶级剥削手段代替农奴制剥削手段的大地主经济占主导地位的情形下发生，也可能在以小农经济占主导地位的情形下发生，这种小农经济用革命手段把社会机体上的赘瘤即农奴主大地产铲除，然后就在已铲除这种赘瘤的基础上，按资本主义法麦尔经济道路自由地发展下去。"（《社会民主党在一九〇五至一九〇七年第一次俄国革命中的土地纲领》）列宁把这两种不同的道路分别叫作"普鲁士式的道路"和"美国式的道路"。列宁在论证民主革命中的土地问题时，曾一再地反复地强调了这两条道路的根本歧异和不同阶级（自由派地主资产阶级和民主派资产阶级）对它们的不同选择以及无产阶级的态度。列宁这种在民主革命中解决土地问题两种不同道路的理论，对了解和评价孙中山对土地问题的主张、思想、政纲可能有些用处。

作为民主主义革命家孙中山思想和政纲中的特色，是在解决土地问题上的反对封建土地制度的态度。"民生主义"与以前所有改良派发展资本主义的经济思想不同，它没有忽视土地问题来谈发展国民经济；相反，孙中山特别重视土地问题。与康有为自由主义改良派所主张的"普鲁士式的道路"刚好对立，孙中山在土地问题上，坚持了最大限度来发展资本主义的"美国式的道路"。尽管在孙中山主观上并没意识到这点，而把自己的选择叫做"社会主义"。反映着中国落后的社会存在和不成熟的资本主义生产状况和阶级关系，孙中山认为中国当时既还没有大资本家和显著的资本主义生产关系，所以只要通过土地问题的解决便可以直接实行社会主义，"预防"资本主义的祸害，"可举政治革命与社会革命，毕其功于一役"（《民报发刊词》），从而将"民生主义"的视线集中在土

地问题上。另一方面，这种对土地问题的注意，实际上又并不是别的什么原故，而恰恰是因为当时中国客观上所面临的还只是民主革命而不是社会主义革命，革命的客观性质要求解决的还只是土地问题而不是消灭资本主义问题。正是这种客观历史条件，规定了孙中山这种以社会主义为形式和标志而以民主主义为真正实质的思想的产生和出现。

从这种客观历史条件出发，便可以了解，为什么在派别繁多的西方社会主义学说中，孙中山会独独选择了打着社会主义招牌的资产阶级土地国有论者的亨利·乔治？这就是因为：以“土地公有”为内容，而又有着“社会主义”的招牌的亨利·乔治的理论，正好投合了孙中山他们当时的愿望和需要的原故：

> 原夫土地公有，实为精确不磨之论。人类发生以前，土地已自然存在。人类消灭以后，土地必长此存留，可见土地实为社会所有，人于其间，又恶得而私之耶，或谓地主之有土地，本以资本购来，然试叩其第一占有土地之人，又何自购乎？故卓尔基·亨利之学说，深合于社会主义之主张，而欲求生产分配之平均，亦必先将土地收回公有，而后始可谋社会永远之幸福也。（《社会主义之派别与方法》）

然而，亨利·乔治的急进的土地公有，却并不是真正的社会主义。恩格斯说：

> 亨利·乔治却使自己局限于把土地像现在这样分租给个人，只是调节它的分配，并且把地租用于公共的用途，而不是像现在这样的用于私人用途。社会主义者所要求的是社会生产的整个制度的总的革命，亨利·乔治所主张的则是丝毫不动

目前社会的生产方式。(恩格斯:《美国工人运动》)

恩格斯在同篇论文中,用历史唯物主义观点指出亨利·乔治的理论上的谬误:“亨利·乔治认为人民大众之被剥夺土地是造成人们之所以分成贫富的重要的和普遍的原因。从历史上看来,这是不十分正确的,在中世纪成为封建剥削的根源的,并不是由于人被剥夺了土地,相反地是由于人被束缚于土地。”马克思在《哲学的贫困》中揭示了资产阶级土地国有论的阶级本质,指出“这是工业资本家对地主怀抱的仇恨的率直的表现,因为在工业资本家的心目中,地主是无用之长物,是在资产者的生产的全般机构里面的一个累赘”。

但是,这样一种错误理论却历史地最适合于孙中山和当时革命民主派的口味。其所以如此,如前指出,是因为这些“主观上的社会主义者”在客观上却处在民主主义革命的原故。他们主观社会主义历史地以客观民主主义为其真实内容。他们要求废除抽象的一般的“贫富不均”的“社会主义”,不能不历史地成为要求废除特定的封建主义下的土地的贫富不均。孙中山应用亨利·乔治的社会主义理论,认为“欧美为什么不能解决社会问题,因为没有解决土地问题”(《三民主义与中国民族之前途》)。实际上,欧美为什么不能解决社会问题,当然不是“因为没有解决土地问题”。所以,孙中山的这句话的真实的客观意义却应该是:中国为什么没有解决社会问题,是因为没有解决土地问题。中国社会当前所面临的问题正是这个反封建土地制度问题。这就让历史本身说明了孙中山和革命派为什么会特别借重亨利·乔治社会主义,要在其中“借取自己的解放思想”;亨利·乔治土地公有的“社会主义”为什么会

成为“民生主义”的土地纲领的思想依据[①]。我们从这一纲领提出的具体办法中，便可以清楚地看到这一点。

在旧民主主义时期，孙中山提出了“平均地权”的政纲，作为“民生主义”主要内容。这一政纲的具体实施办法则是“定地价”和“土地国有”：

> 本党的民生主义，是有办法的，这个办法就是平均地权，平均地权的一部分的手续，就是定地价。（《三民主义之具体办法》）其平均之法，（一）照价纳税，（二）土地国有。（《续论民生主义之实施》）对于土地，宜先平均地权，此与中国古时之井田同其意而异其法。法之大要有二，一为照价纳税，一为照价收买。（《军人精神教育》）

所谓“定地价”和“照价纳税”，就是由地主自报地价，国家征以重税，同时国家又握土地国有之权，可以随时按地价收买地主土地。孙中山认为这样一来，则地主报价时不敢“以少报多”，因如此“年年须纳最高之税，则已负累不堪，必不敢”；同时又不敢“以多报少”，因如此“则又恐国家从而收买，亦必不敢”。而“在国家一方面言之，则无论收税买地，皆有大益之事”。因为这样便消灭了土地投机和土地垄断，而能促进工商业的发展。“投机业（指土地投机业）愈盛者，其工商业必为阻滞。若实行税价法及土地收用法，则大资本家不为此项投机业，将以资本尽投之工商”，（《论三民主义》）；同时国家只征地税（天然税）而不征“人工税”，则更扶助了工

---

① 附带提一笔，独特地反映了俄国农民的情绪要求，作为“俄国农民革命的镜子”的列夫·托尔斯泰，在所有西方的社会主义中，也同样倾心于亨利·乔治，这不应是偶然的现象。它同样反映了资产阶级革命中的农民土地要求。

商业，“中国行了社会革命之后，私人永远不用纳税，但收地租一项”。孙中山直观地认为，随着资本主义的发达，不劳而获的土地所有者所得的绝对地租的增加是不正当的。他多次强调说，“世界地面本属有限，所有者垄断其租税，……坐享其成，……不平之事孰有过于此者”，“地价的高低没有一定，完全随附近交通的方便和商务的繁盛为转移”，“因为社会上大家要用那处地方来做工商事业的中心点，便去把它改良，那块地方的地价，才逐渐增加到很高”。“纽约一城地租每年至八万万之巨，惜均为地主所私有，若归公有，则社会经济上必蒙其益”。所以，孙中山就特别致力于消灭这种随资本主义发展而日益增大的绝对地租量。孙中山以为消灭了这种地租，便是消灭了资本主义；实际上却正好相反，孙中山的这种努力客观上却是便利于消灭封建地租发展资本主义。列宁在评论孙中山时，特别尖锐地指出了这一点：

> 事实上，孙逸仙在文章开端谈得如此漂亮而又如此模糊了经济革命，其结果如何呢？
>
> 结果是地租转交国家，即采用亨利·乔治的什么单一税制来实行土地国有。孙逸仙所提出和宣传的“经济革命”中绝对没有任何别的实在的东西了。
>
> 穷乡僻壤的土地价值与上海的土地价值之间的差别，就是地租量上的差别。土地的价值是资本主义化的地租。使土地“价值的增加”成为“人民的财产”，就是把地租的土地所有权，交给国家，或者换句话说，使土地国有化。（《中国的民主主义和民粹主义》）

但是，“土地国有的经济意义，并不在于人们所常常追求的地方，它不在于反对资本主义关系的斗争中，……而在于反对农奴关

系的斗争。"（列宁：《十九世纪末期俄国的土地问题》）"民粹派以为否定土地私有制便否定资本主义，这是不对的，否定土地私有制，便是表现着最纯粹的资本主义发展的要求。"（列宁：《社会民主党在一九〇五年至一九〇七年第一次俄国革命中的土地纲领》）正是这样，孙中山的民主主义以避免资本主义的社会主义空想为形式，以反封建主义的平均地权的社会改革为内容，孙中山的资产阶级的民主主义以小资产阶级的民粹主义作了补足。

进一步的问题在于，孙中山"土地国有""平均地权"的思想和理论，在具体实践方案上达到了怎样的急进手段呢？

从前面"平均地权"的具体办法——"定地价"和"照价收买"的方案中，可以看出孙中山当时就没有把土地纲领，在实践上与农民阶级的利益、与农民革命紧密结合起来。孙中山的民粹主义只具有理论上的意义，只是在客观上曲折反映了时代的动向，群众的要求，它并没有成为农民群众的战斗纲领，像太平天国和洪秀全那样；恰好相反，孙中山的"平均地权"与农民群众是脱离和隔绝的，它的着重点是城市土地的地位问题，而不是具有迫切意义的广大农村的土地问题。它提出的是未来的问题，而不是当前的问题，是理想的问题而不是现实的问题，它不能动员农民群众，并且，为了避开反对者的攻击和诬蔑，孙中山否认"夺富人之田为已有"的"均产"之类的说法，希望采取和平的"使地主也不受损失的""地主也可以安心的"办法来实现"平均地权"和"土地国有"。孙中山在理论上坚决反对马尔萨斯主义和社会达尔文主义，站在资产阶级小产资产级阶的立场，孙中山主张博爱的"互组论"。孙中山认为既不是"弱肉强食"，也不是"阶级斗争"，而是社会各阶级"经济利益的调和"，"人类的求生存"才是社会进化的动力。他把具体历史的现实社会问题归结为"民生""人类求生存"的抽象、一般的概念、把充满着阶级矛盾、对立和斗争的具体社会，看成或希望成一个和谐

的生理有机体。他宣称自己不是"病理学家"而是"生理学家",(这与圣西门以生理学作为自己的社会主义的理论基础相似!)从而把自己的社会主义建筑在人道主义的基础上:

社会主义者,人道主义也。人道主义,主张博爱、平等、自由,社会主义真髓,就不外此三者。……社会主义为人类谋幸福,普遍普及,地尽五洲,时历万世,蒸蒸芸芸,莫不被其泽惠,此社会主义之博爱,所以得博爱之精神者也。(《社会主义之派别与方法》)

把社会主义溶解在人道主义里面,把具有具体社会阶级内容的社会主义归结为超阶级超历史的自由、平等、博爱的抽象口号,把具体历史的经济剥削归结为一般的贫富不均,"平"与"不平"("我人所抱之唯一宗旨,不过平其不平,使不平者趋于平而已矣")把解放一定历史条件下之具体阶级归结为解放一切众生……,以为社会主义"并不是无产阶级的利益,而是人性的利益,即不属于任何阶级并且根本不存在于现实界而只存在于哲学渺茫冥想太空的一般人的利益"。(《共产党宣言》)"消除旧的障碍,……用'平等、博爱、自由'代替'不平等'(地主大地产)——这就是民粹派思想十分之九的内容。平均地权、平等使用土地、社会化——这一切都不过是同一思想之各种表现形式。……在民粹派分子看来,目前的土地变革不过是……从不平等和压迫转到平等自由的一种过渡。"(列宁:《社会民主党在一九〇五年至一九〇七年第一次俄国革命中的土地纲领》)

正是这样,由于在理论上把社会主义和土地问题归结为抽象、一般的"人性"和"平等",从而就容易在实践中看不清现实真正存在的问题和关键。孙中山当时忧虑的是中国未来的资本主义制度

下的绝对地租量的增长危险，是西方资产阶级与无产阶级的变得简单明了的阶级对立和阶级斗争；反而看不见那时中国当前的现实的封建地租问题，看不见在落后的封建生产关系和等级制度掩盖下，中国社会的比较复杂和比较隐蔽的阶级对抗和阶级斗争。孙中山指出将来世界范围内资产阶级和无产阶级（孙中山把它们称作"横暴者"和"被压迫者"，"强权"和"公理"）的阶级决战的不可避免，并坚决站在"被压迫者"和"公理"的无产阶级方面，却又同时把中国的阶级分化归结为所谓"大贫小贫"，从而否认地主和农民的阶级斗争。"中国人大家都是贫，并没有大富的特殊阶级，只有一般普通的贫。中国人所谓贫富不均，不过在贫的阶级之中，分出大贫与小贫。"（《民生主义》）从所谓"贫""富"等财产占有或消费质量，而不是从生产方式、生产关系上来区别人群，划分阶级，这正是小资产阶级的典型观点。这样，符合人道主义的博爱，便自然而然地倾向于在经济上和平进化。孙中山的思想是中国落后的社会关系（资本主义还很不发达，阶级关系还不成熟）所必然带来的幻想。孙中山这种人道博爱的胸襟和愿望是无可非议的；然而用以指导实际，却是行不通的。孙中山前期的反封建主义的"平均土地"的革命主张就正因为沉浸在这种善良幻想中，没有找到实现它的农民革命的现实物质力量和方法，所以尽管苦口婆心地到处宣讲劝说，终于还是失败了。在辛亥革命前，就连华兴会一些人也不理解，把"平均地权"改为"平均人权"，"三民主义"变成了"二民主义"；光复会一派人也对"土地国有""定地价税"之类极不满意，而自行设想其更落后更空想的民生主义（参阅本书论章太炎）。在辛亥革命后民生主义更是被人置于脑后，连孙中山的嫡系派别的大多数人也把它忘得一干二净。只有孙中山本人在坚持着。

此外，应该指出，即使在旧民主主义革命时期，也不能说孙中山完全没有"耕者有其田"和农民革命的思想。孙中山是来自民间

的革命者，很多记载都说明孙中山早期便有解除农民痛苦、均分土地给农民和土地革命的思想。章太炎在《訄书》中提及他的均分土地的主张是得自孙中山，梁启超曾说过孙中山主张国家直接授田给耕者以排除地主的地租剥削。实际上，它是当时孙中山主张的"土地国有"一个重要内容。梁启超说，"孙文尝与我言曰，今之耕者，率贡其所获之半于租主而未有已，农之所以困也。土地国有，必能耕者而后授以田，直纳若干租于国而无一层地主从中朘削之，则可以大苏。""同盟会"成立后，革命派在报刊上也曾经宣传过这种急进主张，也鼓吹过农民革命，（参阅本书其他文章）但这种思想却并没有作为一种同盟会的明确的理论、政纲和革命手段制定下来和付诸实行，在实行中仍然只是联络会党，活动新军，在理论上，则是淹没在繁琐而不切实际的"定地价税"之类的研讨中。孙中山的"平均地权"的"民生主义"没在农民群众中找到实践它的物质力量，来彻底变动封建农村的经济基础。中国近代由太平天国开始的"否定之否定"的历史行程，只好留待给新民主主义的农民战争了。

总结上面，可以知道，提出"平均地权"、"土地国有"来解决土地问题，是孙中山"民生主义"的关键。在主观上，孙中山以为解决土地问题，便能避免资本主义和实现社会主义；但在客观上，解决土地问题却正是打击封建主义，为资本主义创造广阔前途。但正因为这个"民生主义"没有找到实现它的物质力量和物质基础，于是封建主义既没有推倒，资本主义也没能发展，更谈不上"预防"云云了。相反，因为害怕资本主义，千方百计地"预防"它，"在娘胎里弄死它"，这种思想带来的反而是封建主义的延续和变形，使即使后来在解决土地问题后也得不到迅速而正确的发展方向和道路。中国近代历史和思想史在这方面留下了不少辛酸的经验。孙中山的"民生主义"、这种带有民粹主义特征的小资产阶级空想，便是一

种典型，是值得很好研究和总结的。

（四） 新的发展

辛亥革命后，孙中山获得了无数痛苦教训，孙中山满以为辛亥以后是实现民生主义的时候了，到处游说，在社会上层得到的只是冷淡和讪笑。这个主义的主观理想性质，使它无法用社会事实证明自己；也没法找到真正的物质力量来实现自己。帝国主义和封建主义的反动派打击和阻挠他，资产阶级冷漠和不支持他，农民阶级不了解他。正当孙中山在黑暗和孤立中找不到出路的时候，十月革命给中国送来了马克思主义，中国共产党提出了中国革命的纲领。孙中山得到了共产党的拥护和支持。在与中国共产党合作后，孙中山重新解释了他的"民生主义"，使它具有了一些新的特点。

与"民族主义""民权主义"一样，新"三民主义"中的"民生主义"，贯彻了"联俄、容共、扶助农工"三大政策的主张，与以前幻想依靠帝国主义经济援助来发展中国实业已根本不同，在共产党坚决反对帝国主义影响下，在几十年革命的痛苦经验的教训下，孙中山新"民生主义"中突出揭发了帝国主义经济侵略，采取了坚决的反对立场。孙中山这时通过许多具体实际例子一再向人民生动地说明，中国人民吃不饱穿不暖，正是由于外国经济压迫，使国家工农业不发达的原故（见《民生主义》演讲）。"中国人民就谋生一方面的经济说，完全是处在外国的经济压迫之下。中国国家表面上虽是独立国，实在成了外国的殖民地"（《中国工人所受不平等条约之害》），"现在中国不止工人要受外国资本家的压迫，就是读书的人耕田的人做生意的人都是受外国经济的压迫"（同上）。孙中山号召全体人民为反对帝国主义的经济压迫作斗争，"要抬高中国国

家的地位，就先要中国脱离了外国经济的压迫，也是对资本家宣战。现在中外的工人都是一样的作战，所向的目标都是一样的敌人。所以中外的工人应该联成一气。中国工人联络了外国工人，向外国资本家宣战”（同上）。这时孙中山还指出帝国主义利用不平等条约的政治特权来进行经济侵略的特点。孙中山把经济问题归结为政治斗争问题：

外国压迫中国，不但是专用经济力，……到了经济力有时而穷，……便用政治来压迫。……当从前中国用手工和外国用机器竞争的时代，中国的工业归于失败，那还是纯粹经济问题。到了欧战以后，中国所开纱厂、布厂，也学外国用机器去和他们竞争，弄到结果还是中国失败，这便不是经济问题，是政治问题。（《民生主义》第四讲）

而这个政治问题，就是帝国主义进行政治压榨，强迫中国订立不平等条约等问题。孙中山就这样把中国经济发展问题归结为必须首先打倒帝国主义废除不平等条约的政治问题。因此，要解决中国的经济问题，要想中国工业发达，国家富强，首先就必须解决政治问题，打倒帝国主义侵略：“外国便强迫中国，立了许多不平等的条约。外国至今都是用那些条约来束缚中国，中国因为受了那些条约的束缚，所以无论什么事都是失败。中国和外国如果在政治上是站在平等的地位，在经济一方面可以自由和外国竞争的。……但是外国一用到政治力量，要拿政治力量来做经济力量的后盾，中国便没有方法可以抵抗，可以竞争。”“……我们要解决民生问题，保护本国工业，便先要有政治力量，自己能够来保护工业，中国现在受条约的束缚，……不但是不能保护本国工业，反要保护外国工业。……我们要解决民生问题，如果专从经济范围来着手，一

定是解决不通的。要民生问题能够解决得通，便要先从政治上来着手，打破一切不平等的条约。……”（《民生主义讲第四》）孙中山这种明确的反帝国主义立场，是旧“民生主义”中所缺少的。当外国记者挑衅式地问及“先生对于中国财政有无办法”时，与以前强调外国资本的援助完全不同，孙中山回答得很干脆：“中国当有办法，不必借外债。”（《与长崎新闻记者之谈话》）

与此同时，随着二十世纪特别是第一次世界大战期间，中国资本主义的正式迅速的发展和长大，在客观的现实面前，孙中山前期那种“预防资本主义”的想法逐渐消失了。中国共产党明确当前革命的资产阶级民主性质，指出资本主义在中国不是太多而是太少。孙中山在新“民生主义”中，再不大强调“预防资本主义”之类的空想，而提出了具体明确的“节制资本”的政纲。这一政纲的内容是一方面容许私人资本主义企业的发展和扩充，但必须加以监督和限制，这样，就切实和现实得多了。与此同时，这个政纲规定了大企业、大银行以及交通运输业等等必须由国家创建和经营。因为新“三民主义”在政治上确定政权“非少数人所得而私”，使这种企业国有化的政策与旧“民生主义”时期的所谓“国家集产主义”有了区别。毛泽东后来说：“大银行、大工业、大商业，归这个共和国（指新民主主义共和国）的国家所有。‘凡本国人及外国人之企业，或有独占的性质，或规模过大为私人之力所不能办者，如银行、铁道、航空之属，由国家经营管理之；使私有资本制度不能操纵国民之生计，此则节制资本之要旨也’。这也是国共合作的国民党的第一次全国代表大会宣言中的庄严的声明，这就是新民主主义共和国的经济构成的正确的方针。”（《新民主主义论》）

孙中山“民生主义”的核心——土地政策问题，在新时期中获得了更重要的发展，前期“定地价税”之类的主观空想也逐渐褪色了，前期游移未定的“耕者有其田”的思想，这时确定下来并变为这

问题上的主要纲领。孙中山在其著名《耕者要有其田》的演说中，可以说是直接向农民宣布了这个政纲。孙中山号召农民群众像工人阶级那样团结起来，组织起来，成立自己的团体，为自己利益而进行斗争。孙中山说：

……民生主义真是达到目的，农民问题真是完全解决，是要耕者有其田。那才算是我们对于农民问题的最终结果。……现在的农民却不是耕自己的田，都是替地主来耕田，所生产的产品，大半是被地主夺去了。这是一个很重大的问题。我们应该马上用政治和法律来解决，如果不能解决这个问题，民生问题无从解决。(《民生主义》第三讲)

现在俄国……推翻一般大地主，把全国的田地都分到一般农民，让耕者有其田，耕者有了田，只对于国家纳税，另外便没有地主来收租钱，这是一种最公平的办法。我们现在革命，要仿效俄国这种公平办法，也要耕者有其田，才算是彻底的革命。如果耕者没有田地，每年还是要纳田租，那还是不彻底的革命。(《耕者要有其田》)

在中国共产党直接参加下，《中国国民党第一次代表大会宣言》宣布："农民之缺乏田地沦为佃户者，国家当给以土地资其耕作。"并对"民生主义"的"平均地权"作了"由国家规定土地法，土地使用法土地征收法及地价税法"，以实行征税和收买的规定。这种"平均地权"、"照价收买"的政纲，与前期的温和手段不同，它无论是在理论意义上或在革命实践中，都导向真正的土地革命。孙中山后期"民生主义"的这种革命跃进，是因为他接受了中国共产党的意见。从毛泽东为代表，中国共产党特别重视农民土地要求的问题，主张和坚持用革命的办法来领导农民运动，解决土地问题，

实现“耕者有其田”,强调农民运动和土地改革不可能与打倒帝国主义和军阀分割开,只有实现这种社会革命才能为政治革命打下基础。所以,孙中山在早期虽然常希望“民生主义”与“民权主义”并行,“毕其功于一役”,实际上这两者却完全是分开的,两者在前期并没有内在的有机关系。只有这时,孙中山才真正看出,“民生主义”正是整个革命的重要关键,“民生主义如果能够实行,人民才能够享幸福,才是真正以民为主,民生主义若是不能实行,民权主义不过是一句空话。”(《农民大联合》)如要实现中国的独立富强,要彻底打倒帝国主义和军阀统治,就必须要有受帝国主义和军阀压迫最深的广大工农群众的支持。从而也就必须制定符合广大工农利益的经济纲领。因为要实行三民主义,所以不得不照中国的现状依人民的要求来规定这个政纲……政纲既是依人民的要求来规定的,人民今年有什么要求,我们便要规定一种什么纲领(《一致行动便是党员的好道德》)。从而这就是贯彻农工政策的民生主义。“盖国民党现正从事于反抗帝国主义与军阀,反抗不利于农夫工人的特殊阶级、以谋农夫工人之解放,质言之,即为农夫工人而奋斗,亦即农夫工人为自身而奋斗也。”(《国民党第一次代表大会宣言》)中国共产党当时坚决拥护这一纲领,毛泽东说,“我们主张的新民主主义的经济,也是符合于孙先生的原则的。……在现阶段上(引者按:指民主革命的阶段),对于经济问题,我们完全同意孙先生的这些主张。”(《论联合政府》)(引者按:指“耕者有其田”和“节制资本”的主张。)

当然,孙中山民生主义后期的这种进展,不意味着这位民主主义的革命巨人已从其思想理论体系中解脱出来。孙中山的思想体系和哲学世界观前后期并无重大改变(所以下面论哲学思想便不分前后期来谈);改变的主要是政纲政策。孙中山的“平均地权”“节制资本”思想的哲学理论基础,仍然是小资产阶级的社会历史

观(详下文“哲学思想”部分)。孙中山始终未了解也不接受马克思主义,孙中山以互助博爱的理论拒绝马克思主义阶级斗争学说。但他一生保持了对马克思主义的尊敬、景仰和同情,孙中山晚年一再强调自己的“三民主义”就是苏联的共产主义,一再强调“民生主义就是共产主义,就是社会主义,所以我们对于共产主义,不但不能说是和民生主义相冲突,并且是一个好朋友。”(《民生主义》第二讲)这固然是他的策略,也反映了他的真实思想和情感。

*　　*　　*

中国近代的经济思想是围绕着资本主义发展问题和土地问题旋转的。而它的表现形式则都采用了社会主义乌托邦的主观性质。前面讲康有为时已说到,旧民主主义时期依次出现三种进步的社会思潮,同时也循序出现和经历了三种乌托邦社会主义——太平天国的千年王国(素朴的农业社会主义的空想,在这种空想里还没有提出资本主义发展问题,它的主要特征是解决土地问题),自由主义改良派康有为的大同空想(这是还没有看出西方资本主义制度的巨大矛盾,从而有着“世界乐园”的幻想和颂歌,所以它是可望而不可即的大同世界。它的主要特点是提出发展资本主义大工业和近代文明的问题),而最后便是看到那个矛盾要求避开矛盾的孙中山和革命派的“民生主义”。它们各具有不同的性质和特色,各以不同的方式反映了中国人民对没有剥削没有压迫的理想社会和大同世界的强烈的渴望,显示了中国近代思想在反帝国主义反封建主义的民主主义斗争中,具有远大的理想和目标。所以,孙中山的“民生主义”——社会主义,一方面是中国近代先进人士向西方寻求真理的整个历史过程和认识过程历史地告一段落,它显示了中国先进人们在经历了长期摸索追求之后,把对没有永远剥削压迫的社会主义的理想,把对独立、富强、自由、民主国家的理想由西方转向苏联,由资本主义转向社会主义。社会主义替代自

由平等博爱旧口号，在农民国家里成了进行民主革命的旗帜和理想。中国近代空想社会主义的不断出现，特别是孙中山这种既要求发展资本主义、又要求避开“预防”它的祸害的空想社会主义的出现，就非常清楚地显示了马克思主义的社会主义将在中国兴起，在这些空想社会主义基础上开辟自己的道路。就世界历史意义说，孙中山的社会主义是世界上最邻近马克思主义的最后一种的社会主义，它比法国的空想社会主义和俄罗斯革命民主主义的社会主义具有着更突出的革命实践的性格。当然，孙中山的“民生主义”如他的整个“三民主义”一样，诞生在暴风雨的革命实践年代，还来不及在理论上作充分准备以构造成完备的理论。

（原题《论孙中山的民生主义思想》，
载《历史研究》1956年第11期，有修改。）

三 哲学思想

为革命斗争而寻求理论证据，孙中山热切地向西方近代的自然科学学习，以概括自己的革命实践。他提出一些基本上是唯物主义的哲学思想，这些哲学思想是他的革命政纲——“三民主义”的理论基础。

如果康有为的世界观可以看作是中国古典哲学的终结，那么，孙中山的哲学思想则是真正近代资产阶级哲学的标本。使它具有独特面貌的是这样两个重要的特征。第一是近代自然科学以其原始形态即未经哲学提升的科学事实，作为重要的素材和内容充塞在孙中山的哲学体系中，特别是在其自然观中。从思想源流说，孙中山早在少年时代就摆脱了“制艺帖括”，而“游学海外，于泰西之……天文舆地之学，格致化学之理，皆略有所窥”（孙中山《上李鸿

章书》),从而,他的真正"科班出身"的自然科学的教养就大不同于当时任何一个中国思想家。他是受过近代科学正规训练过的医生,其自然科学和一般西方文化知识,当然远远地超越了同时代的许多对自然科学一知半解的先进知识分子,例如康如为、谭嗣同、章太炎、梁启超等人。同时,19世纪的"自然科学本身也因为说明了自然界本身中所存在的各个研究部门(力学、物理学、化学、生物学等)之间的联系,而由经验科学变成了理论科学,并且,由于把所得到的成果加以概括化,又转化成了唯物论的认识体系。"(恩格斯:《自然辩证法》)这也使孙中山有可能直接从自己所学到的自然科学的经验事实中,对宇宙现象来作出哲学说明,而不同于当时大多数人只是附会一些科学知识的皮毛来进行哲学概括。孙中山也继承了传统的中国古典哲学,例如,在世界到底是物质的或是精神的问题上,孙中山采用了传统的唯物主义的说法——"气"在"理"先,把"太极"这个物质概念作为宇宙的本源;在论证物质与精神之间的关系方面,他认为这是"体"与"用"的关系,如此等等。但是,从根本上说,孙中山和中国古典哲学的关系与康有为他们不同,后者是以自然科学知识相当牵强地来适应和填塞古典哲学,前者则真以自然科学为内容,而仅带有传统的哲学术语和形式。孙中山哲学的第二个特征,是以自己的社会革命实践作为他的哲学观点特别是认识论的直接源泉。丰富的革命斗争不断地提供大量的素材,特别是革命不断失败,迫使他去深入思考、探索,作出分析和回答。他的"知行学说"就是基于自己革命实践上的一种理论概括。

(一) 进化论和"生元"说

首先,坚持进化发展的普遍观念,是孙中山哲学世界观一个基本内容。与康有为"公羊三世说"的进化思想不同,孙中山哲学的进化论采取了自然科学的直接的简朴形式。孙中山确信世界处于

不断进化发展的状态中，是一个持续的自然历史的过程。自然界和人类社会都是处在不断的更替和发展中，它由简单和低级的阶段上升到有质的差异的高级阶段。孙中山的进化发展观念不是康有为那种玄学的神秘产物，而不过是对于自然科学和社会现象直观的、朴素的概括结果，拥有明确的科学论据。孙中山特别服膺达尔文学说，认为进化论的出现是人类思想中的重要变革，使得"各种学术均依归于进化"；他赞同拉普拉斯的"星云形成说"，认为它正确的阐述了宇宙的发生。孙中山简略地描述了宇宙和自然形成的历史过程："推到地球没有结成石头之前……普通都说……是一种流质，更在流质之先，是一种气体。所以照进化哲学的道理讲，地球本来是气体……日久就凝结液体，再由液体固结成石头……。讲地球的来源，便由此可以推究到人类的来源，地质学家考究得人类初生在二百万年以内，人类初生以后到距今二十万年，才生文化。二十万年以前，人和禽兽没有什么大分别，所以哲学家说人是由动物进化而成，不是偶然造成的，人类庶物由二十万年以来，逐渐进化才成今日的世界。"(《民权主义》第一讲）这样，孙中山就在自然领域中贯穿了发展变化的观念，指出宇宙乃是发展的结果。

当时这些社会活动家在宣讲自己的社会政治理论时，总要从自然、从宇宙图景讲起，这不是偶然的。无论是康有为、谭嗣同、章太炎，目标是社会，起点却都要讲自然、地球、天体。原因就在于，他们都要找出或指出一个宇宙万物包括自然和社会在内的总规律总法则，来作为自己活动的依据。自然观之所以在当时具有一种哲学意义，之所以与社会变革的思想不可分割地连在一起，道理就在这里。我们之所以不能忽视自然观在中国所有近代思想家中所占的特有地位和所具有的特殊价值和意义，道理也在这里，这一点在本书有关康、谭的文章已一再指出。与人无关的自然观，只在先秦或希腊才具有独立的哲学价值，近代哲学的核心本是认识论，自

然观只是在上述意义上才成为哲学世界观的一个重要部分。

孙中山把社会历史同样看作是自然历史过程，认为它在自身的发展中经历了几个阶段。孙中山说道："民权之萌芽，虽在二千年以前的罗马希腊时代，但是确立不摇，只有一百五十年，前此仍是君权时代，君权之前便是神权时代，而神权之前便是洪荒时代"(《民权主义》第一讲)，这当然是当时流行的孔德实证主义一类的肤浅说法。但在中国，它却是向传统的历史循环论观念的挑战。

这里，孙中山实际是以政治形态为标准，指出社会历史不是循环过程，不是所谓"分久必合，合久必分""乱久必治，治久必乱"的交替，而是从低级到高级的上升过程。社会历史不是单纯的量变或形态的重复，而且还有"洪荒时代"——"神权时代"——"君权时代"——"民权时代"这些性质不同的社会形态的质变。

既然社会历史是一个持续的过程，那么，所有社会现象就不是"一成不变"的或是"自古已然"，而是在时间的长流中涌现。民权政治也是如此。孙中山反对卢骚把民权看作"天赋"的观点，指出："民权不是天生出来的，是时势和潮流所造就出来的"(《民权主义》第一讲)，一切政治形式都不能久驻，它们有着共同的发生和消灭的命运。"君权"曾经代替"神权"，并且曾经是"有用的"；但是，随着社会的演进，"君权"也必将成为"过去的陈迹"，而"民权"便又起而代之。

孙中山坚信世界的进化发展是事物的普遍绝对规律，任何对这种发展的抗拒都将无用。尽管历史的进程有着挫折甚至逆转的情况，但是，它正如长江黄河的水流相似，"方向或者有许多曲折，向北流或向南流的，但是流到最后，一定是向东的"(《民权主义》第一讲)。孙中山屡次教导他的同志说，我们的革命事业是"顺应世界潮流"的，所以当前革命势力可能还弱小，并且在前进的路途上，"艰难顿挫"是不可避免的，但是，革命事业"一定成功"，而敌人力

量如何庞大，也“一定要失败”。孙中山就这样以具有客观必然规律的进化论理论为思想依据，对革命前途作了乐观的确信，这种世界观成了他们进行革命的重要思想基础。进化论本是中国近代先进思想之共同特色，但是，如果说康有为强调的主要是量变渐进；那末，孙中山却重视进化与革命的关系，注意了不同质的阶段的区分和飞跃。

在思维对存在、精神对物质的关系问题上，自然科学的唯物主义思想与强调精神作用的中国近代特色，也同样出现在孙中山思想中。它们纠缠混杂在一起，只是二者的比例不同，使孙中山不同于康、谭、章，孙中山没有完全陷入主观唯心主义，而只带有某种二元论色彩。

首先，如前所述，孙中山坚持了自然科学唯物主义的自然观，企图用他所学习来的西方自然科学知识来阐明宇宙——星球的形成和实质："太极（此用以译西名以太也）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球"。孙中山仍然取用中国古代哲学的陈旧概念（"太极"）来等同于当时科学所提供的物质概念——"以太"。将"以太"了解为"弥漫六合"的、没有固定形态的物质，已构成宇宙的实体，是第一性的物质。孙中山的"以太"，比起谭嗣同的"以太"来，神秘性和玄学性少多了，自然科学唯物论更突出了。

对于有机界和人类的形成，孙中山也认为，有机界和人类乃是物质长期发展的产物。"造成人类及动植物者，乃生物之元子为之也，生物之元子，学者多译之为细胞，而作者今特创名之曰生元，盖取生物元始之意也。"（《孙文学说》）"生元"是构成一切复杂的生物的物质基础，它是生命现象的基源。世界是物质的——这是孙中山哲学思想中自然观的要点之一。

孙中山进而循序考察了物质与精神的关系问题。他说："六合

之内，一切现象，厘然毕陈，种类至为繁伙……然总括宇宙现象，要不外物质与精神二者。”(《军人精神教育》)至于二者之间的关系，孙中山认为“精神虽为物质之对，然实相辅相成，考以前科学未发达时代，往往以精神与物质为绝对分离，而不知二者本合为一。在中国学者亦恒言有体有用，所谓体，即物质，何为用，即精神，譬如人之一身五官百骸，皆为体，属于物质，其能言语动作者，即为用，由人之精神为之。二者相辅，不可分离，若猝然丧其精神，官骸虽具，不能动作，用既失，而体亦为死物矣，由是观之，世界上仅有物质之体而无精神之用者，必非人类。”(《军人精神教育》)从这段话中可以看出，孙中山认为一方面精神是“物质之对”，另一方面，二者又相辅相成。抹杀物质与精神的本质差别，或片面夸大物质与精神的差异，截然把二者割裂为互不相干的并存的实体，是孙中山所反对的。其次，孙中山认为精神是客观世界发展到一定时期——人类形成时期的现象，因此它不可能扮演创世主的角色。孙中山不可能像康有为、谭嗣同等人那样，说什么脑即电、电即脑的胡话，不可能像他们那样，把什么“不忍人之心”、“心力”等等当作世界的本源宇宙的本体。这既有阶级不同的原因，而更是科学水平的差异。孙中山在素朴的科学立场上，把物质看作第一性的、基源的，把精神看作第二性的、派生的，二者是“体”与“用”的关系。在哲学基本问题上，孙中山比起改良派来，唯物论要鲜明得多。

但是孙中山没有彻底理解精神的实质，而简陋地称之为“第凡非物质者”。正因为这样，孙中山就在构成人类的物质实体——“生元”(即细胞)面前变得十分困惑：“生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也。”(《孙文学说》)因而他写道：“生元者，何物也，曰，其为物也，精矣、微矣，神矣、妙矣，不可思议者矣。”(《孙文学说》)于是，他把细胞赋予了“良知良能”，“按今日科学所能窥者，则生元之为物也。乃有知觉灵明者也，乃

有动作思为者也，乃有主意计划者也”，“生元之构造人类及万物也，亦犹如人类之构造屋宇、舟车、城市、桥梁等物也。”“孟子所谓良知良能者，非他，即生元之知、生元之能。”（同上）细胞既有意志和意识，情感和思想，这个细胞（“生元”）也就和灵魂相差无几了。“人身诸物之精妙神奇者，生死为之也；人性之聪明知觉者，生元发之也；动植物状态之奇奇怪怪，不可思议者，生元之构造物也。”（同上）“生元”在这里与谭嗣同的“以太”又差不多了，它是物质的细胞，却具有神秘的功能。如果说，康有为谭嗣同等人是在物理学化学（声光电化）面前惊奇膜拜，而把精神变为物质，又把物质看作精神；那么，孙中山则是在生物学面前如此。孙中山为“生元”（细胞）穿上了具有神秘精神色彩的罩衫。所以，在这里，最有意思的是，尽管有着各种本质差异，中国近代哲学却又如此之相近似。自然科学知识无论在康有为谭嗣同甚或孙中山手里，都不同程度地被渗进主观心知、精神的因素成分。孙中山这种“生元”有知论，是在当时生物学夸张细胞原生质的感应性，受把细胞看作具有某种初等“灵魂”、具有意识的错误理论的影响，正如谭嗣同的“以太”说“心力”说是当时所谓脑即电等伪科学的影响一样。它们确有当时自然科学本身的某些原因，正如今天某些科学现象也仍可作出神秘主义的唯心论解释；但驱使他们这样，却仍然又有中国近代社会的原因。

孙中山既然没能科学了解和解说，精神的发生过程和精神的实质，因而当他估计精神作用时，就把“能动的方面”加以“抽象地发展了”。正是在这种情况下，孙中山吹胀了精神的意义，他认为一旦丧失了精神，官骸虽具，但不能言语，不能动作，而“体即成为死物矣”。于是，精神似乎成了一种具有独立性能甚或独立实体的东西。这样，“用”实际不再是“用”，反而成为支配“体”的东西了。本来“精神丧失”是它的物质基础——骨骸损坏的结果，而不能倒

过来,“精神丧失”致使骨骸成为“死物”。孙中山又认为“凡非物质者,即为精神”,“全无物质亦不能表现精神”,这里,就发生了把物质与精神分离和以为物质是精神的表现的二元论以至唯心论的倾向。孙中山强调“物质力量小,精神力量大”,在《孙文学说·自序》中,孙中山更作出这种夸张精神作用的论断:“夫国者,人之积也,人者,心之器也,而国事者,一人群之心理现象也。是故政治之隆污,系乎人心之振靡。吾心信其可行,则移山填海之难,终有成功之日;吾心信其不可行,则反掌折枝之易,亦无收效之期也。心之为用大矣哉!夫心也者,万事之本源也。”这与康有为、谭嗣同等人强调以心、“心力”来改造世界,其哲学的本质差别又不大了。这是非常值得注意的。

所以,总起来看,中国近代先进思想在哲学上基本特征之一,是它们在自然观上对近代西方自然科学的接受和吸取,他们都很爱谈这方面的问题。孙中山把这种接受和吸取提到了一个新高度,使中国哲学脱出古典范围。然而总起来看,这种吸取接受又都没有超出直观范围(包括孙中山在内),真正的理论思辨和哲学概括极为不够。

中国近代哲学另一基本特征,便是喜欢夸张主观心知、精神、意识的作用。由于缺乏强大的物质现实基础或力量(从近代大工业的生产力到真正发达的自然科学),使哲学家们容易过分吹胀和片面强调主观精神、意识、意志的作用,而轻视客观规律(这一般又必须依靠深入的理论思辨才能认识),沉溺于夸张主观的空想,想把愿望尽快即变为现实。康有为的“电——知”是这样,谭嗣同的“以太——心力”是这样,孙中山的“生元”也是这样,它们带着同样的模糊神秘的色彩。就是后人(包括毛泽东),也仍以不同形态在重复着这一特点,尽管毛还批判孙为二元论。如果说,康有为、谭嗣同由“电”“以太”直接走进唯心主义的迷宫,那末孙中山的“生

元"和强调精神的结果，却使他的哲学引向了二元论。从感知经验出发，注重人的精神力量和发扬主观能动性，当然是一大优点，但忽视和缺乏深刻的理论思辨，盲目片面地夸张心知意志，则又是重大弱点。中国近代哲学包括孙中山在内的这种不断重复的经验教训，是值得记取、考虑和研究的。

中国近代封建主义正统哲学大抵是程朱哲学的形而上学和客观唯心主义，中国近代资产阶级哲学则是与这种封建哲学相对抗的辩证法观念、自然科学唯物主义、经验论的认识论和夸张心知的主观唯心论。几种成分因素夹杂纠缠在一起，构成一幅极不清晰、多样而变化的朦胧图景。就革命派说，如果在章太炎等人那里，主观唯心主义更为突出，那末孙中山则唯物主义更鲜明一些。这特别是表现在他的认识论中。

（二） "知难行易"学说

认识论是孙中山哲学思想中最重要的部分。它的基本内容包涵在"知难行易"学说之中。这一学说的基本要点，简单说来是：(一)行在先；(二)能行便能知，可知论；(三)知比行难，认识、理论重要；(四)知是为了行；(五)行来核证知。在这里，孙中山确乎把"行"——实践提到重要地位，认为"知"是"行"的结果。但孙中山在认识论中竭力自觉地对自己以往革命奋斗的经验进行总结，更强调理论认识的极端重要性。

孙中山写道："宇宙间的道理，都是先有事实然后才发生言论，而不是先有言论，然后才发生事实，比方陆军的战术学，现在已经成了有系统的学问，……是本于古人战斗的事实，逐渐进步而来。"(《民权主义第一讲》)这里，孙中山是把客观存在的事实看作是第一性的，而认识则是第二性的，是外在世界的反映，基本上走着"由物到感觉和思想"这条唯物主义路线。

世界及其规律性是可以为人们所认识的。人类的认识能力是无限的,一切都可以"学而知之",没有所谓不能认识之物,而只有"尚非人类今日知识所能窥"的未被认识之物。

人类的认识也被孙中山看作是一个发展的过程。孙中山认为认识必须随着客观事物的发展而变化,否则就会使得认识在新的事物之前而"渐即于老朽颓唐,灵明日锢"。"知识的范围"是无限的,"知识要随事物之增加而同时进步",因而人们的认识没有终结,也永无终结。孙中山不像康有为那样,说自己三十岁学问已成,绝对真理已到手,不需要再前进。也不像谭嗣同那样,认为有一天,"认识转为智慧",认识也就终结了。认识(知)是随着实践(行)而不断提高和前进。

这样,孙中山就以这两个基本论点与唯心主义及不可知论划清界限,把自己的认识论体系置放在唯物主义基础之上。

孙中山把"行"看作是人类认识的根本基础。孙中山举出饮食、用钱、作文、造船、筑城、开河、电学、化学、进化等十事为例,说明,必须积累大量"行"的经验,才可能有科学的"知"。人吃饭是日常生活中的常事,营养烹调的学问则是很晚才知道的道理;人类先会筑巢造屋,建筑科学后代才有,所以"行"先"知"后,"行"易"知"难。人们应"行其所不知,以致其所知",以"行"为基础,才可能有"知"。孙中山说,"且人类之进步,皆发轫于不知而行者也,此自然之理则。……故人类之进化,以不知而行者为必要之门径也,夫习练也,试验也,探索也,冒险也,它四事者,乃文明之动机也。生徒之习练也,即行其所不知以达其欲能也;科学家之试验也,即行其所不知以致其知也;探索家之探险也,即行其所不知以求其发见也;伟人杰士之冒险也,即行其所不知以建其功业也。由是观之,行其所不知者,于人类则促进文明,于国家则图致富强也。是故不知而行者,不独为人类所皆能,亦为人类所当行。"(《孙文学说》)从

认识论的角度考察，孙中山的论述有着两点重要内容："行先知后"和"行以致知"。这就是说实践在先，认识在后，由实践产生认识。在另一著作中(《军人精神教育》)，孙中山进一步考察了认识的本质，指出："约言之，智有三种：(1)由于天生者；(2)由于力学者；(3)由于经验者。"而所谓知"由于天生"并非是指人类具有先验的理性和观念，而是认为人们的天赋资质不同——"凡人之聪明，惟为因其得天之厚薄不同，稍生差别。"同时，孙中山也没有过高估计这种"聪明"，相反，他指出："甲乙二人，甲聪明而不好学，乙聪明虽不如甲，而好学过之，其结果，乙之所得，必多于甲。"(《军人精神教育》)所以真正的认识源泉，实际只有"力学"和"经验"。孙中山把实践了解为主体通过客体、反映客体的唯一桥梁，认为"行"是"知"的基础，这样他就大大不同于主张在认识领域中"返求诸己"从"心力""博爱"去获取真理和认识的康、谭等人的种种唯心主义。

孙中山认为人们所需要的"知"是"真知"——"科学的知"，并非事物的片面或表面。他指出"舍科学而外之所谓知识者，多非真知识也"(《孙文学说》，凡真正知识必从科学而来，它必须经受得起"科学按之，以考其实"的检验。人们获得这种"真知"是艰辛的，因此"知难"。孙中山强调科学知识和理性认识(认识事物的本质)的重要，这是孙中山知行学说的要点所在。

孙中山又认为客观存在是不断地发展的，因此人类的认识也就不能停滞不前。从而他强调了"吾人之在世界，其知识要随事物之增加而同时进步"，否则便落后于客观形势的前进过程。

孙中山之所以强调理性认识的重要，并要使认识适应形势的发展，这是因为作为革命的指导者，他必须要用"知"——理论来指导人们进行革命实践。所以孙中山能够理解认识不但导源于实践，而且更重要的是它还必须用以指导实践。他指出："大凡人类对于一件事，研究当中的道理，最先发生思想，思想贯通以后，便起

信仰，有了信仰，就生出力量，所以主义是由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然后完全成立。”(《民族主义》第一讲)

中国近代哲学认识论大都从经验论出发，从感知经验立论，孙中山也是这样。孙中山与许多人(例如谭嗣同、章太炎等人)不同的是，他没有由经验论走入唯心论，而是强调了理性认识(知)的重要。强调了要总结经验，成为“真知”。所以能如此，恰恰是由于孙中山在一生革命实践不断遭到严重失败的原故。不断失败迫使他去认识和寻求客观的规律性，并切身感受到认识这种规律的重要。这种强调理论、强调基于实践基础上的科学真知，突出理性认识的价值，在中国近代思想史上是值得大书特书的。正是革命的失败而不是革命的成功，使理论的重要性突出了。

但是孙中山的认识论中也包含着缺点。孙中山对于实践的理解是狭隘的和直观的，他把人类的实践活动主要归结为“力学”和“历事”，而其内容则不外“实验”、“研究”、“探索”、“冒险”。虽然人们政治斗争的实践也曾被孙中山个别地提出，但是他没有认识到实践的真正社会历史的内容和性质，特别是对于人类的基本实践活动——生产斗争缺乏科学的理解。中国近代哲学认识论是从感觉经验出发的，谭嗣同、章太炎、严复都如此，孙中山把这种经验论提到“行”(实践)的高度，当然是一大前进。但是他的“行”(实践)在根本上又仍然是以个体经验感知为单位的生物性的抽象一般，而不是具体历史的社会实践活动。例如他的“不知而行”的这个“行”实际等于动物性的本能生存活动。不立足于社会实践(使用工具制造工具的人类劳动生产为根本基础)，而立足于感官知觉，不立足于人类学而立足于生物学，是一切唯物论的认识论的根本缺陷，这一缺陷至今也仍未被充分认识和克服，就是在好些马克思主义者那里也如此，所以在实质上就并没有超出孙中山多少。

正是由于孙中山忽视了认识对于生产斗争的依赖关系，片面

强调了比较狭隘的科学活动的作用，因此孙中山就把人民群众单纯地看作是“实行家”，不了解正是他们的社会实践才真正是“知”的无限丰富的源泉。反之，他却把某些人物看作是“先知先觉”，过高地估价了他们活动的意义。这样就在“先知先觉”和“实行家”之间划出了一条鸿沟——“知者不必自行，行者不必自知”，从而得出“知”与“行”之间可以没有联系的二元论的结论。与此同时，孙中山虽然强调了“真知”——理性认识的重要，但是他又始终未能使自己的理论真正超出感性的范围，他的“知行学说”大都停留在琐碎的各种举例说明上，并没有达到思辨的理论高度，始终带着浓厚的直观性和经验性。他尽管强调了理性认识的重要，他这个理性认识仍然是相当低级和素朴的阶段，非常缺乏真正抽象的深刻，从而达不到对事物的本质认识，他自己哲学基本上仍然是经验论的认识论。如前已指出，这是中国近代哲学一大弱点，这一弱点使得后来实用主义的理论得以流毒甚广，起了极坏的作用。忽视或轻视理论思辨，满足和局限于日常经验，是阻碍科学前进和社会发展的重要思想原因。

孙中山看到了人类实践具有广泛的可能性，而取得“真知特识”则是一个艰辛的过程，强调了实践的重要和认识的艰辛，所以孙中山强调“知难行易”有其合理性。但是认识过程不仅包含着由“行”到“知”的过程，而且还意味着把“知”再付诸“行”。这后一阶段并非是简单和平坦的路程，因为把理论变成实践是要经历无数的曲折和挫折，并且可以经常看到，人们言行不一。科学依靠工艺，“知”（知识）又必须以“行”（实践）为其检验的标准。在这样的意义上，传统的“知易行难”学说也包含了一面的真理。事实是：“知难行易”和“知易行难”都反映了一定的真实，虽然前者是处在最高的阶段。但它们在历史具体的社会实践基础的辩证关系，却是孙中山所未能揭示的。

（三） 民生史观

在社会历史领域中，孙中山以“民生史观”为理论基础。他的民生主义，前面已讲，这里再简略说一下他的这种史观。

孙中山认为“历史的重心是民生”，“民生是社会进化的重心”（《民生主义》第一讲）。所谓“民生”，就是“人民的生活，社会的生存，国家的生计，群众的生命”（《同上》），在他看来，归根结底决定社会面貌和进程的是人们的“生存”问题，这里表现了孙中山对于人民生活的关怀。

正由于把社会历史“重心”和社会发展归结为人民的生活——当然首先是物质生活，这使孙中山站在人民群众立场作出许多接近正确的社会现象的论断，驳斥了当时的西方流行的社会学的观点。他曾说：“实际则物质文明与心性文明亦相待而后能进步，中国近代物质文明不进步，因之心性文明之进步亦为之稽迟”（《孙文学说》），显然这种论点是反映了客观实际的。把物质生活（物质文明）作为精神领域中的动向的原因和基础，认为近代中国的精神生活的落后是由于物质生活的缓慢进展的原故，这比起什么东方文明优越论种种理论要高明。总之，高度关怀人民生活和重视物质文明，以之作为社会历史前进发展的基础，这是孙中山“民生史观”中合理的部分。

既然社会的“重心”是“民生问题”，而“物质文明”又在纷纭综错的社会现象中起着主导的作用，那么社会历史的进程就当然不会是伟人和英雄所能随意搓捏，也不会是某种奇异的精神力量的显现，这就教导人们不要在英雄或精神现象中去找社会问题的原因，而要在“物质文明”“民生”问题中去寻找。这一观点显然对于孙中山的革命实践和革命理论，有着重要意义。

与改良派思想家们（例如著名的梁启超）相反，孙中山反对“英

雄造时势”的主观唯心主义的观点，而赞同“时势造英雄”的观点。关于华盛顿和拿破仑的评价就是一个例子。孙中山指出：“夫华拿二人之于美法革命，皆非原动者，美之十三州既发难抗英而后，乃延华盛顿出为之指挥，法则革命起后，乃拔拿破仑于偏裨之间。苟使二人易地而处，想亦皆然，是故华拿之异趣，不关乎个人之贤否，而在其全国之习尚也。”（《孙文学说》）这里，孙中山具体地驳斥了把个人作为“原动力”的谬论，而阐明了杰出人物乃是时代的产儿。同样，孙中山也没有夸大天才在人类精神的领域中所发生的作用，他认为无线电的创造是“费百十年之功夫，竭无数学者之才知，各贡一知，而后得成”（《孙文学说》）。人民群众在孙中山的活动后期日益清晰地呈现于他的视野，经由艰苦的革命实践而意识到人民群众的巨大作用。尽管孙中山对人民群众仍然还有许多不正确的估计，如视群众为不知不觉的“群氓”，但他在自己的演说中曾屡次指出革命要“大家来作”，“唤起民众”成为孙中山的最终遗言。

站在这种立场上，孙中山自发地反对了当时流行的各种社会学派。他驳斥马尔萨斯的“人口论”，指出所谓物产按照算术级数增加，而人口则依几何级数增加的观点，是反科学的谬论。孙中山认为“人口论”对社会生活发生着戕害作用，因为“中了马尔萨斯的毒”，会造成人口率的缓慢进展，从而削弱了民族强盛的决定因素之一（人口的作用）。这种观点今天看来并不正确，但在当时却仍是有意义的。孙中山也贬责了“社会达尔文主义”，认为“物竞天择，适者生存”的规律只适应于比较低级“物种进化之时期”，不能用以解释人类社会历史的现象。他说道：“乃至达尔文氏发明物种进化之物竞天择原则后，而学者多以为仁义道德皆属虚无，而竞争生存乃为实际，几欲以物种之原则而施之于人类之进化，而不知此为人类已过之阶段，而人类今日之进化，已超出物种原则之上矣。”（《孙文学说》）

孙中山的“民生史观”有其积极方面,但是也包含错误。首要的缺点在于他抽象地来理解社会——民生问题。抽去了具体内容,所谓“人民的生活、社会的生存、国民的生计、民众的生命”便是抽象的、并无历史规定性的空泛观念。人类历史经历过不同的社会形态,每一个社会形态都有其不同的生产方式和上层建筑,如果撇开了这些具体的社会形态而抽象地论“民生问题”,不可能对于社会历史作出深入的阐述。人类的“生存问题”本有异于一般的生物的“生存问题”,人类是用劳动工具积极地改变自然以谋取生存,人们在这过程中不得不彼此发生社会的生产关系。人们之间的利益是有矛盾的,它们之间进行着不断的斗争,这一切是孙中山“生存问题”所撇开了的。一方面企图从社会的物质生活中去寻找进化的动力和历史的发展,这是正确的;另一方面又把这种动力和发展归结为超历史的求生存的抽象本能,这是错误的;这就是民生史观的双重性。

阶级存在和对立的情况是孙中山所目睹的,他承认“阶级悬殊”的状态会导致阶级斗争,孙中山反对把阶级斗争视作“社会进化的原因”,而认为它是“社会当进化的时候,所发生的一种病症,这种病症的原因,是人类不能生存”(《民生主义》第一讲)。在他看来“社会之所以有进化,是由于社会上大多数的经济利益相调和,不是由于社会上大多数的经济利益有冲突,社会上大多数的经济利益相调和,就是为大多数谋利益,大多数有利益,社会才有进步,社会上大多数的经济利益之所以要调和的原因,就是因为要解决人类的生存问题。”(《民生主义》第一讲)孙中山这种论点,是他的“博爱”的人道主义精神的具体化,表现了小资产阶级革命派的一贯常有的超阶级的主观愿望,希望各个阶级利益调和与彼此互助会使社会进化。孙中山在这里看到了作为对立面的阶级矛盾的同一性,忽视了它的斗争性;强调了人们解决“生存问题”的共同意

图，忽略了分裂成为集团——阶级的人们是循着完全对立和不同的方式和途径去解决“生存问题”的。特别是在革命时期，阶级斗争经常是处在不可调和的激化状态之中。如列宁所指出“孙中山承认阶级斗争，没有超出资产阶级思想与资产阶级政治范围”（《列宁全集》25卷384页）。但阶级斗争又确乎并非解决阶级矛盾的唯一法门、孙中山的阶级调和替代斗争，以“生态”替代“病态”等等论点，不是颇值得重新评价和考虑的么？

孙中山也同样在理论上把人、国家和政治抽去了社会阶级内容而使用着。从马克思主义看来，人——首先是历史具体地隶属于一定社会和阶级；国家是一个阶级镇压另一个阶级的工具；政治是经济的集中表现，是阶级的根本利益和阶级关系的反映。孙中山把人看作“心之器也”；国家则是超历史、超阶级的“人之积也”；政治乃是抽象的“管理众人的事”，属于“人群心理之现象”。孙中山认为国家、社会的本体是人们互助所组成。孙中山说，“物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会、国家者，互助之体也，道德仁义者，互助之用也。”（《孙文学说》）

这就是孙中山的社会历史观点的大概情况。进步的一面是坚决反对资产阶级的反动的社会学，而主张博爱、互助，注重人民的生活，维护人民的利益；弱点的一面是在于不能历史具体地、科学地来了解社会生活，而停步在历史唯物主义的门槛之前。但孙中山这种虽平易之极缺乏任何理论深度的哲学思想和“三民主义”，却较之各种扬高凿深的思想学说，反而在中国具有它的切实性、可行性和有效性。这是否与中国的实用理性的传统有所攸关呢？值得研究。又如，在中国，争取国家的独立富强和解决广大人民的贫困饥饿，亦即“人民的生活、社会的生存、国民的生计、民众的生命”是近代思想的主要课题，政治上的自由、平等、人权、民主等等，反而居于次要甚至被掩盖了的地位。这是中国近代历史和思想史—

个重要事实，如何处理这两者的关系，如何随历史的变化，两者关系将有所不同，凡此种种，便都是需要深入分析和重新认识的问题，包括对孙中山思想的研究也如此。

（原载《科学通报》1956年第12期，
与张磊合作，有修改、增补）

章太炎剖析

一　问题的复杂性

(一)　历史地位

中国近代是大动荡的历史时期。长江后浪推前浪,在时代激流中,一些本来站在前列的代表人物,很快就退到后列,甚至成为障碍,由人们所景仰所追随,变而为所舍弃所批判的对象。康有

为、严复如此，章太炎也这样。中国近代各个阶级、阶层、政治派别有各种复杂的变动，它们的代表人物的思想变化就更为错综复杂。可笑的是"四人帮"，为了搞政治阴谋，竟想用一个"儒法斗争"的简单公式套在这些复杂问题上，把严复、章太炎统统说成是什么"法家"。无稽之谈，甚嚣尘上。如何还历史以本来面目，正确分析和评价章太炎，竟成了一个突出问题。

人所共知，中国近代资产阶级革命旗手和领袖是孙中山，而非章太炎。虽然总的说来，章太炎不失为当时革命派中的杰出人物，但他在不同时期的具体情况和具体作用，是很不相同的。有的时期，章太炎起了很好的影响；有的时候，起了很坏的作用。这既不是一顶荒唐的"法家"礼帽所能抬上去，也不是一张收集"劣迹"式的公告解释得了。

评价历史人物，主要是看一个人在历史上所起的客观作用。从推动或阻碍历史发展的大小着眼，确定其在历史上所起的主要作用，而不是单纯从个人着眼，沉溺在个人的各种思想、行为的细节中纠缠不清。首要的是在历史上的客观功过，而不是个人某些主观言行。所以，这既不是去平衡个人的一生言行，也不是去抽象品评个人的道德、品质，应该以历史学而不是以伦理学的标准来作为衡量尺度，除非这种道德、品质确在当时或后代造成了重要客观影响[①]，更不是带着主观框框片面去集中优点或缺点。人不是神，总有各种长处和弱点、功绩和错误。把屠夫的伪善张扬起来，可以被当作圣人；把英雄的缺点抽象集中起来，也可以认作是坏蛋。何况是并非屠夫或英雄的章太炎，何况是处在迅速的历史变动时期的章太炎。这里需要的是历史的具体的分析。不同历史时期，不作具体分析，笼而统之，混为一谈，是很难确定章太炎这样一位处

---

① 参阅拙作《批判哲学的批判》（人民出版社出版）第九章黑格尔论历史高于道德。

在复杂时期中复杂人物的本来面目的。

章太炎在中国近代历史上所起的作用和他在当时社会上所占的地位，很明显是担任了一个思想家、宣传家的角色。他始终不像孙中山、黄兴、陶成章、宋教仁以及袁世凯、黎元洪、张謇……等人那样，在政治活动、军事活动、组织活动中起过多大的领导作用或实际作用。他主要是凭一枝笔进行斗争，在思想领域内起了重要作用[①]。

具体一点说，章太炎的一生约可分为四大段，即一八九四年——一九〇〇年；一九〇〇年——一九〇八年；一九〇八年——一九一三年；一九一三年——一九三六年。章太炎虽自称少年时即有反满民族思想[②]，但在一九〇〇年以前，与当时大多数先进中国人一样（只有孙中山这时打出了革命旗号），他在政治活动和提出的政治主张上，基本是追随和从属于康、梁改良派范围之内的[③]。其哲学思想也与改良派同样，具有由于接受西方自然科学影响而显示的机械唯物论色彩。这可算作章的第一时期。从一九〇〇年"解辫发"到一九〇八年《民报》停刊，是章的第二时期。尽管思想中佛学唯心主义日占上风，发表了大量主观唯心主义的东西，但总的说来，章在这一时期的主要作为是与改良派进行了尖锐的政治

---

① 这种作用不是几封未公开发表，在历史上也并无影响的私人书信能替代或等同的。唐振常《论章太炎》一文（《历史研究》1978 年第 1 期）就有此缺点。

② "自十四五时，览蒋氏《东华录》，已有逐满之志"（《与陶亚武柳亚卢书》），"架阁有蒋良骐《东华录》，尝窃窥之。见戴名世、吕留良、曾静事，甚不平，因念春秋贱夷狄之旨。"（《自编年谱·一八八〇年》）

③ 只是"基本"，"知是而逐满之论，殆可以息矣"（《訄书·客帝》），章与改良派在反满、民权、今文经学等等方面，一开始便有歧异。著名的《客帝》便存在既帝清又客之的矛盾，而帝孔则又是改良派的影响。又如："康氏之门又多持《明夷待访录》，余常持船山《黄书》相角，以为不去满洲，则改政变法为虚语。"（《自编年谱·一八九七年》）。

思想斗争。从《驳康有为论革命书》到《民报》上的许多文章[①]，所起的影响是巨大的，功绩是显赫的，虽短暂不到十年，却是章的"黄金时代"。从一九〇八年到一九一三年，则是章太炎在辛亥革命前后大闹分裂，反对孙、黄（兴），拥护黎（元洪）、袁，起了很坏作用的时期[②]。这个时期他的政治活动很多，大都不利于革命。一九一四年被袁世凯软禁到晚年，则是实际日益离开政治、思想舞台，成为虽声名颇大门徒众多，但已和时代脱节的"国学大师"的时期。当然在这最后的漫长的二十多年中，章的政治态度和思想又有一些变化。但不管是变好（如反对北洋军阀，南下与孙中山合作，晚年主张抗日等等），还是变坏（如二十年代后提倡读经，反对白话文运动等等），在社会上实际已没有什么重要的客观影响，不起多少作用，远不像早年了。他与人民与广大青年早已隔膜，成为仅具历史意义的过时人物。很明显，章太炎作为中国近代史上的思想家、宣传家，确定他的这种历史地位和意义的，主要是第二时期。是这个时期的笔墨文章使他在历史上留下了名字。否则人们早就把他遗忘，也根本不会成为今天争议的问题了。

（二） 思想源流

历史或人物分期很难一刀齐，思想更是如此。后（前）一时期可具有前（后）一时期的某些思想，进步（落后）时期，也可保有某些落后（进步）思想。一部《訄书》，章太炎就先后改了多次。由梁启超署签的一九〇〇年的苏州木刻本（可代表第一时期），不同于邹

---

① 《驳康书》与《民报》时期，思想又有不合，可以一九〇六年为界分为两小段。前段多同于当时革命派一般主张，后者更具个人特色。详后。

② 例如章大肆公开辱骂孙中山，一九一〇年光复会从同盟会中公开分裂出去，章被举为会长。辛亥举义后，革命派绝大多数推举孙中山为临时大总统，只有章太炎反对，极力推举黎元洪，对袁世凯百依百顺，等等。

容题耑的一九〇四年的日本铅印本(代表第二时期前段),也不同于一九一四年大量增删、改定并更名的《检论》本(可代表三四两时期),每次都有很大的增删修改①。其他文章也有类似情况。一九一四年《章氏丛书》里没有收入他在《民报》时期痛斥吴稚晖的著名信件,也没收入与蓝公武论战的信件,这些信件却正是被鲁迅赞为"所向披靡,令人神旺"的"攻战的文章"的。既然主要是把章太炎作为思想家来看待,那末就应该仔细对照和研究这许许多多的思想变化和文章的修改,才能有一个比较准确的结论。这是一件繁巨的工作,非本文所能及。这里只先描画一个初步的轮廓。

多年以来,人们常喜引用马克思关于近代资产阶级革命借用古代亡灵和语言来进行斗争的著名论断。其实,马克思接着还说:"就像一个刚学会外国语言的人总要在心里把外国语言译成本国语言一样;只有当他能够不必在心里把外国语言译成本国语言,当他忘掉本国语言来运用新语言的时候,他才算领会了新语言的精神,才算是运用自如。"(《马克思恩格斯选集》第一卷,第六〇三——六〇四页)马克思在这里讲的当然不只是语言,而且是比喻革命。欧洲资产阶级当它达到比较成熟境地的时候,才抛掉古旧衣装和语言,"洛克就排挤了哈巴图"(《马克思恩格斯选集》第一卷,第六〇五页)。近代中国资产阶级在其革命的英雄时期,也是总要把刚学会的欧洲资产阶级的新语言,在心里翻译成中国传统的旧语言。如何把外国新语言(即资产阶级民主革命)译成本国语言(即古典传统文化),是当时满肚子封建文化的知识分子所心向往之而不能摆脱的病症。章太炎当年所以大受欢迎,在革命派中赢得如此受人尊重的地位,除了坐牢等革命气概外,与这一点也大有关系。章太炎适逢其会,他娴熟之极的旧语言,使人们感到只有他

① 此外,还有一九〇二年的手校本,一九一〇年的手改本(均未刊)。

才是康有为(也是用旧语言译新文字,即用“公羊三世”、“托古改制”来宣传资产阶级思想)的旗鼓相当、真正够格的敌手。章太炎成了这一代没有“功名”[①]却有学问、能与上一代饱读诗书享有功名爵禄的士大夫相颉颃的代表。

康有为抬出今文经学搞变法维新,章太炎用古文经学宣讲种族革命。二千年前汉代王朝中炽热的封建文化的经今古文之争,居然在晚清死灰复燃,回光返照,正是这种特定时代要求下出现的奇观。无论是今文经学派的皮锡瑞、廖季平或是古文经学派的俞曲园、孙诒让,所以都远不及康、章的影响[②],原因就在后者突出体现了当时政治斗争的需要。

晚清经学今古文的是非和它们与当时政治斗争的联系不属本文范围。这里要指出的只是,尊奉古文经学与章太炎思想、文章面貌的复杂有关。因为古文经学更着重于历史的详细考核与论证,章太炎由此而对祖国历史、文化、语言、文字、法律、风习……各方面进行了广泛的论列,浩如烟海的历史典籍成了章太炎旁征博引出入自如的依据。从文字声韵到历朝史实,从典章制度到人物品评,章太炎在其文章中所涉及所论述过的对象、问题、议题、主张异常广阔;比虽诡异但较狭窄,奇谈怪论虽多但目标、含义却较单纯的康有为的今文经学要远为宽绰和复杂。如果用《訄书》来比当时的各种政论和著作,这一点就很突出。《訄书》每个议题大都联系历史,引古证今,它比《盛世危言》、《变法通议》之类就事论事的时论,具有更多的理论学术色彩。然而也就在这种诘屈聱牙的古文

---

① 章一生未参加清廷科举考试,十七岁(一八八四年)即“废制义不为”(《自编年谱》)。《苏报》案受审时,大加嘲笑审者问他是哪科士人。

② 甚至在纯粹学术领域里也如此。康有为的新学伪经说比廖季平在学术成绩上也更突出;章太炎关于中国古代文化学术的许多见解,则是继章学诚“六经皆史”著名学说后的最有成就者。

词中，又居然包含着近代自然科学和社会学说的知识介绍和解说，它比《孔子改制考》《新学伪经考》之类有更明白的政治内容。它是一种半政治半学术的广阔评述。从而，其复杂性更突出了。

构成章太炎思想的复杂性的另一原因，是他对中国古代文化和哲学思想的吸取继承，也比别人远为庞杂。他不像康有为明确以公羊、陆王为思想主干，一开始就形成较完整和固定的体系；也不像严复明确以英国经验论和进化论为基本思想；也不像孙中山明确以近代资产阶级民主革命思想为主体。章太炎最初“所持论不出《通典》、《通考》、《资治通鉴》诸书，归宿则在孙卿韩非”（《章太炎自编年谱》）。后来又以佛学唯识宗为主，企图将道、儒、法和西方哲学等等熔为一炉。而他对所有这几个方面的探索，比别人都要深广。例如，西方哲学他本不如严复懂，但他所论列评议的对象却比严复要多得多[①]。他的博杂有类于梁启超，但比梁远为深入，梁浅、杂而多变，章则相对稳定；章构成了自己的思想体系，梁则始终没有。章太炎曾自述说：

> ……思想变迁之迹，约略可言：少时治经，谨守朴学……遭世衰微，不忘经国，寻求政术，历览前史，独于荀卿韩非谓不可易。自余闳眇之旨，未暇深察。继阅佛藏，涉猎华严、法华、

① “在中国哲学史上，章氏则上自老庄孔墨荀韩诸子，中经汉魏，六朝唐宋明清各家，下抵公羊变法的康有为谭嗣同以及严几道等均有评判。关于西洋哲学，在古代则谈及希腊的埃里亚学派、斯多葛学派、以及苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德、伊壁鸠鲁等，在近代则举凡康德、费希特、黑格尔、叔本华、尼采、培根、休谟、巴克来、莱布尼兹、穆勒、达尔文、赫胥黎、斯宾塞尔、笛加尔以及斯宾诺沙等人的著作几乎无不称引。关于印度哲学则吠檀多、波罗门、胜论、数论各宗、法华、华严、涅槃、瑜迦诸经，均随文引入。对世亲、无著之书，尤为赞佩。”（侯外庐：《近代中国思想学说史》下卷第八六一页）这一描述是符合事实的。章太炎还翻译过社会学著作。

涅槃诸经，义解渐深……，专修慈氏世亲……乃达大乘深趣。私谓释迦玄言出过晚周诸子不可计数，程朱以下，尤不足论，……旁览彼土所译希腊、德意志哲人之书……端居深观而释齐物，乃与瑜迦华严相会……以为仲尼之功贤于尧舜，其玄远终不敢望老庄矣。癸甲之际，厄于龙泉，始玩爻象，重籀论语，……又以庄证孔而耳顺绝四之指，居然可明，知其阶位卓绝，诚非功济生民而已……自揣平生学术，始则转俗成真，终乃回真向俗。（《蓟汉微言》）

在如此庞杂繁多的议论和思想变化过程中，当然会有极多的先后出入和自相矛盾。一生针对那么多的问题，发了那么多的议论，又接受吸取那么多的学派思想的影响，如果其思想、主张、言论、行为以及政治态度等等没有矛盾变化，倒是非常奇怪的事了。在改了多次的《訄书》中，这种自相矛盾冲突之处就有不少[①]。一本书如此，更无论一生了。不注意或抹杀这种思想的复杂性，不问历史时期和具体情况，片面集中某些材料，是既可以说他“尊法”，也可以说他“尊孔”，既可说他“反孙”，也可说他“拥孙”[②]，还可以说他如何如何的。列宁说得好，“如果不是从全部总和不是从联系中去掌握事实，而是片断的和随便挑出来的，那末事实就只能是一种儿戏，或者甚至连儿戏也不如。”[③] “四人帮”的法家说，正是这

---

① 例如，《訄书》初版木刻本中的古今文的矛盾、改良与反满的矛盾等等，再版铅印本中的专制与共和、国粹与西学、反宗教与主宗教的矛盾等等，对各种人物、事件、问题的矛盾评议，更是所在多有。

② 章是最早支持孙中山的人。一九〇二年与孙“定交”，“那时留学诸公，在中山那边往来，可称志同道合的，不过一二个人”（《民报六期·演说录》），《訄书》铅印本中颇称引孙。

③ 《列宁全集》第二十三卷，第二七九页。

种“连儿戏也不如”的货色，只有全面地如实地考察章的思想，在这种种矛盾错综的复杂性中抓住主要的环节和线索，才能还它以本来面目。

三、四个时期

从上述四个时期大体说来，第一时期，章太炎哲学上基本是接受西方近代自然科学影响，具有唯物主义思想。在社会政治思想上，“归宿则在荀卿韩非”，但这丝毫不意味章太炎是法家，因为章主要是从古文经学立场出发，认为荀所传是春秋左传学（古文经），是孔门真传、儒家正统，韩非也多引左传立论[①]。在这一时期，章并不反孔非儒，而是仲尼荀卿并提，满口仲尼不绝，如《訄书·独圣》等篇。同时也并不尊法，例如，他说诸葛亮是法家，最后却评论说“亦其所以为小器焉尔”（《訄书·正葛三十六》）。他说“李斯……涤荡周旧……其傃新也，禔以害新也”（《訄书·尊荀第一》），“四人帮”的御用文人硬要把这篇尊荀说成是尊法。因此文有“虽骤变可也”的字样，便说章太炎主张“骤变”。其实原意恰好相反，是强调革新必须重视遗产的因袭继承，李斯全部涤除“周旧”，反而是“害新”。《訄书》首篇《尊荀第一》还有“素王”之类的提法，第二时期即被删去。第二时期的前段，是与改良派划清界限，接受以孙中山为代表的资产阶级民族民主革命思想，改订的《訄书》，为邹容序《革命军》、《驳康书》是代表，后段则是章的思想体系基本定型的成熟阶段，这个阶段以狱中深入钻研佛学唯识宗为根本基础，出狱后又进

---

① “时余所操儒术，以孙卿为宗”（《自编年谱·一八九七年》），“故荀子所谓……法后王者，则法春秋是”（訄书·尊荀第一》）。“儒家之荀卿，又为左氏、谷梁、毛诗之祖”（《诸子学略说》）“韩非引左氏说最多，其辩论变由而不杀”。（《与刘申叔书》，此二件均写于一九〇六年，但思想早有。）

一步广泛涉猎西方和印度各家学说，力图综合融会所有这些，构造了一整套社会政治思想和哲学体系。如果说，《訄书》尽管有自然科学唯物论思想和启蒙主义，但独立性格尚不明显，思想体系尚未成熟；那末，这一时期就成熟了。然而这个成熟期哲学体系却是以佛学唯识论为基础的主观唯心主义。这时，孔丘和儒家的地位特别是哲学地位在章心目中大大下降。《演说录》和《诸子学略说》都曾痛斥孔丘和儒学。应该承认，它与当时革命派中要求冲破封建传统和孔丘偶像的束缚（例如《民报》创刊号刊载墨子画像称为“世界平等博爱主义第一大家”而置孔丘于不顾）的思潮一样，是难能可贵的。但章太炎即使在这时也并未完全否定孔丘，并且还说“虽然孔氏之功则有矣，变禨祥神怪之说而务人事，变畴人世官之世官之学而及平民，此其功亦夐绝千古”（《诸子学略说》），[①] 可见根本不像“四人帮”所杜撰的那样。第三时期，实际是过渡，可以《齐物论释》（1910 年）为标志，庄周这时被抬为最高的哲学，以佛解庄，溶庄佛于一体。到第四时期，则是“以庄证孔”，孔庄合一。本来是许给庄周的“内圣外王”的地位[②]，现在又仍然还给了孔丘。章自称“始玩爻象”，“渐知易矣”（《自编年谱·一九一四年》），都是说回

① 这篇文章讲到法家韩非时，认为韩是“合此二事（指道家和儒家荀卿）以成一家之说”，又说“至汉公孙弘董仲舒辈……弘习文法吏事而缘饰以儒术，仲舒为春秋决狱二百三十二事，以应廷尉张汤之问，儒家法家，于此稍合，自是以后，则法家专与纵横家为敌……然至今日，则儒法纵横，殆将合而为一也”，如是云云。可见“四人帮”捧出章太炎来讲儒法斗争，不过是搬起石头砸自己的脚罢了。《讨满洲檄》（一九〇七年）也强调“世无孔子，宪章不传，学术不振……繄先圣是赖，是乃其高于尧舜文武而无算者也”，孔丘的大学问家、大教育家的地位，从早年到晚岁，章从未动摇改变过，即使在“批孔”中亦如此。

② “释迦应之，故出世之法多详于内圣，……孔老应之则世间之法多而详于外王，兼是二者，厥为庄生。齐物一篇，内以疏观万物……外以治国保民”（《菿汉微言》）。《菿汉微言》是第四时期的语录，其中有好些第三以至第二时期的思想残存。

到孔学回到周易的怀抱。孔学这时不仅能与佛学平起平坐，甚至还在佛学之上，“必以大鉴、马祖过于孔子，是亦妄而已矣”（《菿汉昌言》）。对于以前鄙视的“程朱以下尤不足论”，现在也都予以肯定，“亦各达其志尔，汉宋争执，焉用调人”（《菿汉微言》），并对过去反孔，公开表示忏悔，与第二时期尊佛抑孔刚好相反，成了鲜明对照。而这也就是章自己所谓其学术思想“终乃回真向俗”的最后阶段：即回到孔丘的传统怀抱，从“由俗成真”的佛学又到“回真向俗”的孔丘[①]，“孔子之道所以与佛法不尽同者，正以其出世则能正趣真如，而入世又能经纬人事，是则所谓事理无碍者也。”（《答××书》）这正是与传统世俗调和一致，其过渡环节便是“彼亦一是非，此亦一是非”的庄周哲学：“和以天倪则妄自破而纷亦解。所谓无物不然，无物不可。”（菿汉微言》）章太炎晚年终于“粹然成为儒宗”，当了孔门经典的守护神。

总起来看，可以说，儒家古文经学（“六经皆史”[②]，“夷夏之防”等等）和佛学唯识宗是章太炎思想来源的主干。但更重要的是，这些思想来源是在近代的特定历史条件下，是在章太炎投身资产阶级民主革命中来起作用的，它们与现实斗争直接相关，不能离开这个根本要点来看思想渊源。实际上，如前所述，恰恰是因为这个要点使新内容旧形式、新时代旧传统、新旧语言产生交错渗透，才构成和呈现出一幅极为复杂的面貌。所以，上面所说的这些复杂性，还只是就章太炎思想的时期、过程、来源、成分而言，还是外在方面

---

① 这种由儒到佛又由佛返儒的思想行程，近代并非仅见。熊十力也如此，“余平生之学，颇涉诸玄而卒本大易”（《新唯识论》），“余……颇涉诸宗，尤于儒佛，用心深细……卒归本儒家大易”（《原儒》），也是由唯识回到周易。这一共同现象是颇堪注意的。熊当年也是同盟会员。以后梁漱溟又如此，尽管梁坚持自己为佛家。

② 章对荀卿、刘歆、章学诚评价之高，史所罕见，如说，“荀卿高过孔子”（《訄书·订孔》），“孔子死，名实足以伉者，汉之刘歆”（同上），等等。

的，实质内容的复杂性要在下节才能谈到。

（二） 社会政治思想的特色

（一） 是“地主阶级反满派代表”吗？

既然章太炎主要是作为思想家，在辛亥革命前的一段时间中（即章的第二时期），在历史上起了重要客观作用和影响，那末就应该主要抓住这一段来进行分析。章的哲学思想和社会政治思想也的确是成熟在这一阶段的众多论著中。然而，也正是关于这一时期的章的思想属性，文化大革命前学术界便有过较多的分歧和争论。强调章和他的思想代表所谓“地主阶级反满派”一说，在讨论中最占上风，几成定论。章太炎被说成主要是地主阶级的思想代表，他的主要思想是汉族地主阶级的狭隘的反满民族主义或种族主义①。

此说所以颇占优势，当然有其原因。原因之一，便是章太炎的确有强烈的反满民族主义和种族主义思想，并且由于他那沉重的历史文化包袱（这种文化正是几千年来封建地主阶级的文化），这种思想就以极为耀眼的形式展示出来。打开章的文章论著，从文字到内容，从用词造句到博引古典，扑面而来的的确是一股封建主义的浓厚气息。春秋时代的“严夷夏之防”，明末清初顾炎武、王夫之诸大师，几千年汉民族抵抗、反对异民族的各种历史、事迹和思想，为章太炎非常自觉地、反复不断地征引、强调。“仆以为民族主义如稼穑然，要以史籍所载人物、制度、地理、风俗为之灌溉”（《答

---

① 此说论著文章颇多。其中似以蔡尚思《论章炳麟思想的阶级性》（《历史研究》1962年第1期）、孙守任《论章炳麟政治思想的阶级属性及其发展的几个阶段》（《吉林师大学报》1964年第2期）两文论证最为充分详尽，可参阅。

铁铮》)。“用国粹来激动种姓”,唱出反满的最强音,把打击的矛头集中在满清政府[①] 及其邦闲走狗改良派身上,这确是当时章太炎在革命宣传战线上所进行的战斗。再加上章本人的确具有不少封建地主阶级的传统观念和思想情感,流露和表现在这些文章中,因之今天他被看作“地主阶级反满派”的政治上思想上的代表人物,也就不奇怪了。

但仔细分析一下,事情又并不如此简单。首先,所谓当时革命阵营中的“地主阶级反满派”这一概念的含义、内容、性质、阶级利益、具体情况……,并不很清楚,也似乎没人对此作过认真的论述。表现在思想史哲学史领域就更是如此。正如自鸦片战争以来,中国近代历史无不客观上带有资产阶级民主革命的性质一样,近代中国的进步思想更无不是在“向西方学习”这样一个前提和环境下发展起来的。章太炎本人便曾经是资产阶级自然科学和民权思想的热情的学习者和宣传者。在《訄书》木刻本、铅印本中特别是在《驳康书》、邹容《革命军》序言中,都提出和表示赞同资产阶级民主主义(《革命军》便是这种主义的典型作品)。例如说“在今之世,则合众共和为不可已……必为民主”(《驳康书》)[②] 等等。不仅章太炎,就是后来专门通过宣讲“国粹”来参加反满斗争,并奉章太炎为领袖的《国粹学报》(一九〇五年创刊)的那一批人,也仍然表白自己是在当时西方资产阶级民主思潮下来保卫和发扬汉民族的传统文化的,例如声称这种文化不是供皇帝御用的君学,而是各朝“一

---

① “满洲弗逐,欲士之爱国,民之敌忾,不可得也,浸微浸削,亦终为欧美之陪隶而已矣”(《訄书前录·客帝匡谬》),“夫排满即排强权矣,排清主即排王权矣”,“民族主义非专对汉族而已,越南、印度、缅甸、马来之属,亦当推己及之”(《复仇是非论》,等等,说明并非全部都是狭隘的种族主义或大汉族主义。

② 一些论著(如赵金钰《章炳麟的政治思想》,《历史研究》1964年第1期)根据这些材料便认为章是资产阶级民主主义者,这也是片面的。

二在野君子闭门读书忧时讲学的产物”,所以与接受西方资产阶级新思想并无矛盾;相反,《论国粹无阻于欧化》中关于“夫欧化者,固吾人所祷祀以求者也”(《国粹学报》第七期)之类的提法、论点倒被他们经常强调。所以,虽然在当时实际政治生活中,确有相当多只知“扑满兴汉”别无所求的人投身革命,“有更多的人是因为简单地反对清朝政府而主张革命的,这种人各阶级都有,非常普遍”(吴玉章《辛亥革命》)。但要他们在革命派中成为一个独立的政治派别和政治力量,特别是在理论上思想上也如此,这恐怕不大可能,事实上也并不存在①。把章太炎及其思想说成地主阶级反满派的代表,看来只是一种表面的描绘。如果章太炎主要思想只是单纯的反满,那也不会在当时有那么大的影响了。因为反满是当时整个革命派各派系和人员,所共同崇奉的最低纲领。反满的思想、主张、言论,在当时是广泛流行的。各种文章论著更是大谈特谈,非常突出。从谭嗣同、梁启超戊戌前在湖南办南学会、时务学堂起,宣传反满便日益成为一种革命思潮。章太炎在这方面不同于革命派许多人的特色,只是运用历史,引经据典而已。这与其说是阶级的原因,还不如说更多是由个人的因素(高度的传统文化教养)。并且,与当时革命派理论思想上完全一致,章的反满不但没有始终

① 有人认为光复会就是这样的派别,代表“地主阶级反满派”(罗耀九《光复会性质探讨》、《再探讨》,见《厦大学报》1960年第1期、1961年第1期),但把包括蔡元培、陶成章、鲁迅等人在内,有《龙华会章程》之类的纲领文献的组织,说成是地主阶级的政治派系,很难令人信服。(《龙华会章程》中即有“要把田地改作大家公有财产,这不准富豪们霸占,使得我们四万万同胞并四万万同胞的子孙不生出贫富的阶级,大家安安稳稳享福有饭吃”,陶成章还说:“无论什么君主立宪,共和立宪,总不免于少数人的私论,平民依旧吃苦,将来天下各国,定归还要革命……”这些都不是反满所能解释的。)

框限在简单的种族主义上，而且还是与反帝密切联系在一起的①，在内容上并没有突出的原则区分。这一点是章太炎自己也承认的，他认为，民族主义上与孙中山等人没有分歧，分歧是在“民权”、“民生”两个方面(详后)。可见，从历史、文化角度反满，是章的特色之一，但远非全部。他至少还有另一特色在。这特色便是反资本主义的坚决态度。一方面要求并积极参与客观性质是资产阶级民主革命的进步事业；另一方面主观上又全面地、强烈地反对、抨击欧美日本近代资本主义的经济、政治、文化、理论……，这才是构成章太火的全部复杂性的实质、内容和特色之所在。这一特色比反满重要，它以一种独特的方式反映了近代中国的一些深刻问题，也构成了章太炎思想的丰盛面貌，给当时人们以强烈的印象和影响。

(二)　反资本主义的思想

章太炎反资本主义思想的形成，经历了一个过程。他并不同于地主阶级顽固派、洋务派和当时一般封建士大夫，盲目地、愚昧地排斥外来一切，或只接受船坚炮利、“奇技淫巧”。章太炎热心学习过西方资产阶级理论思想和政治主张。《訄书》木刻本中的《天论》(自然科学宇宙观)，《原变》(达尔文进化论)，《喻侈靡》②，《訄书》铅印本、《驳康书》中的民主思想，都说明章开始时与当时“向西方学习”的先进的中国人并无二致，都在以不同方式(一般人是直接鼓吹，章是援引古典来倡导)宣传资本主义的政治、经济、思

---

① 材料很多，“排满洲者排其皇室也，排其官吏也，排其士卒也”(《排满平议》)，并不是去灭种。“西人之祸吾族，其烈千百倍于满洲”(《革命军约法答问》)等等，等等。

② 接受并赞成资产阶级的消费观，认为“无所谓侈靡也”，与谭嗣同反俭主奢，用资本主义观点反对封建主义传统观念，完全一样。

想、文化……。属于改良主义时期的《訄书》木刻本不能说是代表“反满派”，主张“在今世则合众共和万不可已”的《驳康书》和显然为章太炎所赞同的邹容《革命军》不能说是代表“地主阶级”，它们明显属于资产阶级民主主义思潮。可以证明，章太炎并非一开始就拒绝，而是曾经接受资产阶级思想的洗礼。那么，在章太炎思想发展的成熟阶段，当他在革命派中影响最大、为大家所推重的时期，怎么可能反而由一个资产阶级民主主义者倒成了“地主阶级反满派”了呢？

事实并非如此，而是：章太炎在接受资产阶级民主主义之后，很快就走上自己的独特道路，即反资本主义的道路。当许多人日益热衷于欧风美雨之时，章太炎却高唱反调，反对“委心向西”，强调提倡国粹。他正是在愈益深入地了解和熟悉资本主义之后，才愈强烈地反对它。表面看来，他之排斥资本主义，似乎比当时提倡资本主义的改良派还要保守、落后。但用地主阶级阶级性来分析解释他的这些反资本主义的观点、论证，却又很难说通。他与封建地主阶级之反资本主义，情况并不相同。与康有为、梁启超后来在所谓欧游归来退到传统中去也不一样。

首先从政治思想讲起。资产阶级代议制度是革命派浴血以求的民权主义的具体目标，章太炎却坚决反对它。这种反对固然在当时确有抵制满清政府搞立宪的现实政治意义，“余向者提倡革命而不满于代议……是时所痛心疾首者，盖在君主立宪。”（《新纪元星期报发刊词》）但同样重要的是，在理论上，他也是的确反对这种资产阶级政治制度的，不但反对满清政府搞立宪，而且也反对将来革命政府搞立宪，“要之，代议政体必不如专制为善，满洲行之非，汉人行之亦非，君主行之非，民主行之亦非。”（《代议然否论》）为了反对资本主义的代议政治和民权思想，章甚至连当时为多数先进中国人所欣赏的明末清初的黄宗羲也在非议之列，为此而写《非

黄》。看来，这似乎连改良派也比不上，而与地主阶级的顽固派和洋务派差不多属于同一个阶级了。地主阶级的顽固派、洋务派不正是坚决地、激烈地反对资产阶级民权、民主思想和议院制度的么？他们强调“祖宗之法不可变”和“中体西用”，顽固保卫封建地主阶级的君君臣臣的政治统治体系。所以他们反对议会民主的理由便是：“必核乎君为臣纲之实，则民主万不可设，民权万不可行，议院万不可变通”（王仁俊：《实学平议》），“使民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作，纪纲不行，大乱四起……此可谓有百害者也”（张之洞：《劝学篇·内篇正权第六》），“悍然忘君臣父子之义……而隶卒优倡俨然临于簪缨巾卷之上”（曾廉《瓠庵集·上杜先生书》），如此等等。这是典型的地主阶级的意识形态，是害怕下层人民（所谓“愚民”、“乱民”、“隶卒优倡”）通过议会民主危及地主阶级的封建统治（所谓“纪纲不行”、“临于簪缨巾卷之上”）。章太炎也反对代议民主，那是否也就是站在这种立场上的呢？且看看他的反对理由：

> 代议政府非能伸民权而适堙郁之。……欧美日本行之，民愈困穷（《与马良书》）。
>
> 被选者必在显贵仕官之流，是无异一县有土客二令……此庸有异于专制者哉，……徒令豪民得逞，苞苴横流。（《记政闻社大会破坏状》）。
>
> 专制之国无议院，无议院则富人贫人相等夷，及设议院，而选充议士者，大抵出于豪家，名曰代表人民，其实依附政府，与官吏相朋比，是故共和政体而不分散财权，防制议士，则不如专制政体之为善也。（《五无论》）
>
> 是故选举法行则上品无寒门，下品无膏粱，名为国会，实为奸府，徒为有力者附其羽翼，使得膢膢齐民。……凡法之

自下定者，偏于拥护富民。今使议院尸其法律，求垄断者惟恐不周，况肯以土田平均相配？（《代诉然否论》，下同）

章太炎对欧美日本资产阶级代议民主制的选举法以纳税、财产、文化（识字与否）等等作为选举人或被选举人的标准，一一加以驳难，“以纳税定选权者，其巨戾亦已甚矣”，“所选必在豪右”。认为这些议士不过是一批骑在人民头上的新的压迫者，“美国之法，代议士在乡里，有私罪不得举告，其尊与帝国之君相似。……不欲有一政皇，况欲有数十百议皇耶”，“故议院者，民之仇，非民之友也。”因之，这种制度还不如没有的好，与其多这样一个压迫阶层还不如就在专制制度之下。“与效立宪而使民有贵族黎庶之分，不如王者一人秉权于上。”可见，章太炎反对代议民主，与前述地主阶级的反对理由不但明显不同，而且恰恰相反。一个是怕代议民主会使人民站起来，一个是怕代议民主会又新添一批压迫者。所以不能把凡反代议民主都算作地主阶级思想。例如，1906年萍浏大起义中便打出过“新中华大帝国”的旗号，要求“勿狃于立宪专制共和之成说”。

章太炎是否在根本上反对民权呢？并不是。他是强调民权、平等的。他之提倡佛学，原因之一正在“佛教最恨君权……与恢复民权的话相合。”（《演说录》下同）“佛教最重平等，所以妨碍平等的东西必要除去。”《馗书》两次版本中多次还提到“议院”（如《地治》、《官统下》）[1]。他也主张行政（总统）、司法、立法、教育分权，“夫欲恢廓民权而限制元首，亦多术矣”（《代议然否论》，下同），“置大总统则公，置代议士则戾”，“选举总统则是，陈列议院则非”。他主张集会、言论、出版的自由，“无得解散禁止”，总统有罪，人人可诉诸

---

[1] 《检论》始全部删去。

法吏逮治。这样一些思想，都不是地主阶级的意识形态。总之，“凡自法律，不自政府定之，不自豪右定之”，反对由资产阶级定，那倒底如何定呢？章太炎向往着一种没有中间人（议员）的直接民权制。但这在实际中根本不可能。于是设想由一些超阶级的所谓“通达历史用知民间利病之士”即像他那样的知识分子们来监督元首、制定法律、决定和战大事等等。这当然是十足的空想，而且有利于保持封建主义。与“阶级对立简单化了”的资本主义社会不同，章太炎不认识包裹在各种温情脉脉纱幕中的中国封建社会里的阶级对立和斗争，而是把等级当阶级，强调“中国无阶级”，[①] 但是，章对地主统治的政权机构及其具体代表——各级官吏却又是深恶痛绝，主张打倒的。在辛亥革命后他还一再说：过去改朝换代“……其旧朝贪人恶吏未有不诛也，今倡义不过四月，天步遂夷，而致届不及墨吏”（《检论·大过》），“是故处今之世，不诛锄旧吏，去其太半，其他不悚然……不戮其人，纵令立法缅于日本，终不可以为善国矣”（《检论·对二宋》）。地主阶级及其思想家一般无例外地敌视农民起义，这是一个极为敏感的问题。包括像王夫之那样的大思想家也是如此。近代以来，从魏源到改良派，尽管有某些进步思想或民主思想，但在这个要害问题上却从不含糊。地主阶级的思想家如汪士铎可以斥责孔孟，也同样在反农民起义问题上异常坚决。像曾国藩、张之洞更不用说了。然而，奇异的是，被看作“地主阶级代表”的章太炎在这个问题上却并不如此。他不论是论及历史上的和当代的农民起义，包括太平天国，却很少诋毁反对。[②] 难

---

① 章因反代议制（增加阶级）而强调“中国无阶级”，“彼之去封建近，而我之去封建远”，章所谓“阶级”指的都是中世纪封建等级，中国因系地主封建，不同于欧洲、印度，例如不像印度有界限森严的四阶级等等。

② 章对李自成等也使用“流寇”等词语，但整体来看，他对农民起义的态度并不深恶痛绝而毋宁常有赞赏之意。

道这是偶然的么？

可见，章太炎之反资本主义代议制与顽固派、洋务派并不相同，不是站在地主阶级立场，为了捍卫地主阶级的政权体系、统治秩序和意识形态而去反对的。

可注意的是，章太炎的反代议民主恰好是与他的某些独特的经济思想联系在一起。章在反代议政治的同时，便提出：

……凡是皆可以抑官吏而伸齐民也。政府造币，惟得用金、银、铜，不得用纸，所以绝虚伪也。……不使钱轻而物益重，中人以下皆破产也。轻盗贼之罪，不厚为富人报贫者也。(……譬如家有百万金者，取二十万金犹无害，家有十金者，取三金则病甚……)限袭产之数，不使富者子孙蹑前功以坐大也。田不自耕植者不得有，牧不自驱策者不得有。山林场圃不自树艺者不得有。盐田池井不自煮暴者不得有。旷土不建筑穿治者不得有，不使枭雄拥地以自殖也。官设工场，辜较其所成之值四分之一，以为饩禀，使役庸于商人者，穷则有所归也。在官者身及父子皆不得兼营工商……不与其借政治以自利也。凡是皆所以抑富强振贫弱也。夫是则君权可制矣，民困可息矣。(《代议然否论》)

这种思想并非仅见，例如章曾多次提出：

凡露田，不亲耕者使鬻之。(《訄书·定版籍》)[①]

---

① 这是受孙中山的影响所写。但孙着重在城市土地问题，提出定地价税之类；章谈的是一般土地问题，主要在农村方面。章太炎、陶成章等光复会一派对孙中山的定地价税、土地国有之类的确不感兴趣。

一曰均配土田，使耕者不为佃奴；二曰官立工场，使用人得分赢利；三曰限制相续，使富厚不传子孙；四曰解散议员，使政党不敢纳贿。斯四者行，则豪民庶几日微，而编户齐人得以平等。……无是四者，勿论君民立宪皆不如君主之为愈。（《五无论》）

目睹国外资本主义社会的现实和面临国内资本主义的兴起，章太炎抱着强烈的怀疑、恐惧和敌对的情绪。他认为在欧美已是“以贫病箠楚死者，视以罢工横行死者，一岁之中，数常十倍”（《总同盟罢工序》），在中国则将“以意絜量，不过十年，中年以下不入工场被箠楚，乃转徙为乞丐，而富者愈与哲人相结，以陵同类，验之上海，其仪象可见也”（同上）。所以他主张不仅“均配土田”，而且还要着重打击工商资本。他的“均配”范围扩大到矿山、工厂、银行，[1] 显然这不是要促进而是故意要阻碍资本主义的发展。他以“重农抑商”的传统理论，一再强调要打击、困辱商人，反对“商日益横，工日益多，农日益减”（《五朝法律索引》），甚至荒唐到反对一切近代资本主义生产力的地步，诸如认为“电车只为商人增利，于民事无益毫毛”（同上），“……欲事气机，必先穿求石炭，而人之所需，本不在此。与其自苦于地窟于中，以求后乐，曷若樵苏耕获，鼓腹而游矣。”（《四惑论》）看来这又似乎比地主阶级洋务派还要落后、反动了。因为洋务派还讲究“朝运汽机，夕驰铁路，无害于圣人之徒也”（《劝学篇·外篇会通第十三》）。

能不能把章的这种种思想当作“骗人”、“唐塞”或故作怪论、随便说说的呢？显然不能。事实上，这种经济思想与政治思想恰恰就

---

① 这种思想正是革命高潮中的产物，《訄书》木刻本中还有“西班人尝欲捋富实之财以均贫者而卒至乱，人之有轻重且不能平，况于国乎”，铅印本删。

是章太炎自己的"民生主义"和"民权主义"，不同于孙中山以发展资本主义的政治经济为中心的民权、民生主义。所以章太炎说，"二党（指同盟会与光复会）宗旨，初无大异，特民权、民生之说殊耳"（《销弭党争书》）。章的这些思想显然代表了光复会中好些人（不是全部）的思想。如果看看《民报》增刊《天讨》中的《谕立宪党》的名文，这一点更极为明确突出。此文固然是针对满清政府搞立宪，但同时也就批判了近代资本主义的议会民主，强调这只是"财主地棍土豪"的民主，实乃这些"绅董"的"专制"，它只能给"没钱没势"的农民大众带来痛苦（本书论改良派变法维新文中引有该文，可参阅）。

并且，这些独特的政治、经济思想还具有一个相当鲜明而一贯的理论系统。这个理论系统与当时风靡一时的进化论大有区别。章太炎这时抛弃了他也曾信奉的文明进步、物质幸福[①] 等等主张，走到宁肯要古代的俭朴生活也不要近代繁华世界，宁"啜菽饮浆"，"冬毳夏葛"，以求所谓心灵的快乐，而不要"沾沾物质之务"（《四惑论》）。他认为所谓进化并不带来幸福、快乐和道德，而是乐进苦亦进，善进恶也进："若以道德言，则善亦进化，恶亦进化。若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化"（《俱分进化论》，下同），"由下级之哺乳动物以至人类，其善为进，其恶亦为进"，"虎豹虽食人，犹不自残其同类"，人"一战而伏尸百万，喋血千里"。因之"求幸福者，特贪冒之别名……最初所处之点惟是兽性，循其所处之点，日进不已，亦惟是扩张兽性，……则进化之恶，又甚于未进化也"（《四惑论》）。所谓进化、幸福只是动物性的东西，无道德之可言。"知文明之愈进者，斯蹂践人道亦逾甚"（《记印度西婆耆王纪念会事》），"有进于此，亦必

---

① 如删去的《訄书·喻侈靡》："浸久而浸文明，则亦不得不浸久而浸侈靡……必举成周之世以訾今人，则亦将举茹毛饮血以訾成周……然则天下无所谓侈靡也，适其时之所尚而无匮其地力人力之所生则韪已"，"慧亦益启，侈亦益甚"，"是故侈靡者，有工之所自望也"云云。

有退于彼，何进化足言”(《四惑论》)。“以物质文明之故，人所尊崇不在爵位而在货殖，富商大贾之与贫民，不共席而坐共车而出……此非其进于恶耶”(《俱分进化论》)。

革命派和改良派大都以达尔文进化论作为自己的最基本的世界观和斗争理论。就这一点说，他们大都受严复的影响。章太炎则偏偏坚决反对严复，不仅在政治主张上，而且也在进化理论上。与严复强调斯宾塞，认为进化原理适用于社会故意对立，章太炎则引用赫胥黎等人来反对斯宾塞，认为进化只是自然规律，而非社会原理。“……举社会现象为证……进化论始成。同时即有赫胥黎氏与之反对”(《俱分进化论》)，认为斯宾塞用生理、生物观点而不以心理、意识观点来解释社会，是错误的，“(斯宾塞)盖其藏往则优而匮于知来者。美人葛通可斯(Giddings)之言曰，社会所始，在同类意识，……属诸心理，不当以生理术语乱之，故葛氏自定其事，宗主执意，而宾旅夫物化，其于斯氏优矣。”(译《社会学》序言)强调社会另有不同于自然进化的社会意识和人道规则。“黠者之必能诈愚，勇者之必能凌弱，此自然规律也，循自然规律则人道将穷，于是有人为规律以对治之，然后烝民有立。……今夫进化者，亦自然规律也……与人道初无与尔。”(《四惑论》)

既然进化论不是使社会健全民生幸福的规律，那么，究竟什么是这种规则而应为革命者所奉为目标和加以履行实现的呢？章太炎认为，这是心理、意识。不是生物进化而是社会心理和意识才是社会发生(“所始”)和进步的动力。具体一点说，章太炎认为，这就是道德。“第一是用宗教发起信心，增进国民的道德”，的确是章太炎非常基本的思想。讲道德、重历史，始终贯串章整个思想之中。用所谓道德来衡量品评一切，是章非常突出的思想特征。他的倡导佛学，便是为了提倡佛人地狱的道德精神和众生平等的道德理想；他反孔批儒，是因为“儒家之病在以富贵利禄为心”(《诸子学略

说》),完全着重在道德方面[1]。章太炎对历史和历史人物的评定,也多从道德着眼,例如章经常盛赞东汉,就是因为"季汉风节,上轶商周","东汉风尚二千年中为殊胜"的原故。他对当时"满清"政府、官吏和改良派的斗争,也总是尖锐揭露对方个人道德的堕落、人格的低劣。对"旧党"、"新党"各种腐败现象痛加抨击,"湛心利禄"、"廉耻丧尽"、官迷心窍、趋附势利、佞媚谄伪、怯懦畏葸……等等,经常是章太炎的得心应手的议论主题和打击武器。这种人身揭露的道德武器,在极端爱面子的中国上流社会和知识分子中,经常是使人狼狈不堪,能够取得很大战果的。

最有趣的是,章太炎从所谓道德标准出发,把当时社会分为十六个等级,他认为这些等级是与人们的"职业"——在社会生产和生活中的客观地位、职能密切关联的:

> 今之道德,大率从于职业而变。都计其业,则有十六种人:一曰农人,二曰工人,三曰裨贩,四曰坐贾,五曰学究,六曰艺士,七曰通人,八曰行伍,九曰胥徒,十曰幕客,十一曰职商,十二曰京朝官,十三曰方面官,十四曰军官,十五曰差除官,十六曰雇译人。其职业凡十六等,其道德之第次亦十六等。
>
> 农人于道德为最高,其人劳身苦形,终岁勤动……,自艺士(医师画家等等)下率在道德之域,而通人(高级知识分子)以上则多不道德者……。
>
> 要之知识愈进,权位愈伸,则离于道德也愈远。

---

① 材料极多,不具引。如《演说录》:"孔教最大的污点,是使人不脱离富贵利禄的思想。自汉武帝专尊孔教以后,这热中于富贵利禄的人总是日多一日。我们今日要想实行革命,提倡民权,若夹杂一点富贵利禄的心,就像微虫霉菌,可以残害全身,所以孔教是断不可用的。"并且有时甚至连他所尊敬的荀子也骂在内。

而道德最坏、品级最低的则是为外国帝国主义所服务雇佣的人。

复为白人之外嬖,非独依倚督抚而已。(均《革命之道德》)

这是一种相当独特的"行业分析"。它把下层人民自食其力不剥削压迫别人的"职业"跟"不知诈幻"、"刚毅不屈"的道德品级联系起来,把上流社会的道德堕落与他们的压迫剥削巧取豪夺的"职业"联系起来,它的矛头是指向上流社会,独特反映了对上层社会腐败恶劣的愤恨和憎恶。

章太炎强调革命者必须讲求道德。"且道德之为用,非特革命而已,事有易于革命者,而无道德亦不可就"(同上),道德成为革命和一切进步作为的动力和目标。章太炎和陶成章等人不但在思想言论,而且在一定程度的身体力行上,都着重突出了甘于艰苦不畏牺牲的道德作风①,在当时具有很大的吸引力。也使章太炎这些独具一格的思想主张产生了良好的影响。鲁迅便是当年受章太炎影响的著名例子。除了进化论大不相同以外,在憎恶和抨击上流社会,反对资本主义的经济、政治,提倡宗教、道德、国粹和个性主义等等问题上,鲁迅基本上站在章太炎一边。如果拿鲁迅一九〇六年到一九〇八年写的那几篇著名论文,特别是《破恶声论》、《文化偏至论》,与章太炎上述论点和论文比较一下,便很清楚。当年鲁迅在思想上和文字上都接受了章的影响。鲁迅一生之所以始终保持对章(在那么多的革命前辈中独对章)的高度尊敬,并力排众议,给章作了盖棺论定的极高评价,决不偶然。这决不只是个人的私谊,而是表露了鲁迅对自己青年时代所亲自感受的章太炎历史作用的十分珍视,是对章的历史功绩符合实际的肯定。

---

① 鲁迅深情怀念过陶成章把草绳当腰带,不畏艰辛奔走革命的动人情景。

（三） 阶级特征

那么，到底应该如何来理解章太炎上述的思想特色呢？它的社会阶级基础是什么呢？

如前所述，把这些思想说成是地主阶级的思想意识是很难说通的。这些思想的某些成份、因素、提法，在中国古代地主文化中的确便有，但它们以如此完整的形态出现在近代中国思想史上，却不是用古代翻版之类的说法所能解释得了。它是自己时代的产儿，脱不开近代中国社会和阶级斗争的制约。不能无视它是在资产阶级民主革命高潮中和在革命阵营内出现的思想或思潮。

列宁论托尔斯泰，对这个难题的解决也许很有启发。托尔斯泰是沙皇时代的名门贵族，他在自己的阔绰舒适的庄园里，安静地写出了《战争与和平》、《安娜·卡列尼娜》等不朽文学巨著。列宁在这位被当时好些革命者骂作贵族地主阶级代言人的伯爵老爷身上，在这些被当作纯粹是上流社会的风习画（主要人物、题材、故事、情节都是上层贵族等等）的艺术作品中，却极为尖锐地看到了感受到了，在当时资产阶级民主革命巨大潮流中处在封建宗法落后关系中的俄罗斯农民群众的心声，指出那是在整个资产阶级革命的动荡年代中宗法农民的思想和情绪、力量和缺陷的鲜明反映。“托尔斯泰出于真诚地以巨大的力量鞭打了统治阶级，十分明白地暴露了现代社会所借以维持的一切制度——教堂、法庭、军国主义、‘合法’婚姻、资产阶级科学的内在虚伪。但是他的教义却与现代制度的掘墓人即无产阶级的生活、工作和斗争是完全矛盾的”[①]，“托尔斯泰主义的现实的历史内容，正是这种东方制度、亚洲制度的观念形态，因此也就有禁欲主义，也就有不用暴力抗恶的主张，也就有深刻的悲观主

① 列宁：《托尔斯泰和无产阶级斗争》，《列宁全集》第十六卷。

义调子，也就有认为'一切都是无，一切物质的东西都是无'的信念……"①。

章太炎当然不是托尔斯泰。理论论文也不大同于艺术形象。特别是章太炎远没能像托尔斯泰那样终于与本阶级彻底决裂，自觉站到农民这边，而相反却是回到了封建地主的怀抱②。章太炎比托尔斯泰高明的地方是主张暴力革命。但最重要的是，他们对上层社会的憎恶和抨击，对资本主义（包括经济、政治、文化各个方面）的全面反对，对封建农村的依恋和美化，提倡和特别强调道德、宗教作为根本基础，以及那深沉的悲观主义、虚无主义情绪……，却确有惊人的类似之处。这也不是偶然的。如果说托尔斯泰是比较自觉而鲜明地代表了，那末章太炎便应是不自觉也不是那么鲜明地反映了资产阶级民主革命高潮中作为小生产者的封建农民的某些特征和某些方面（不是全部或所有方面）③。托、章当然还有民族的不同和各种具体情况的不同。章太炎以一个封建地主阶级文化的继承捍卫者，在现实斗争中不自觉反映出农民阶级作为小生产者的民粹主义的思想情绪，具有更多的矛盾性和复杂性。在当

---

① 列宁：《列·尼·托尔斯泰和他的时代》，《列宁全集》第十七卷。

② 例如在对待土地所有制这一关键问题上，章本曾主张"均配土田"，"有均田，无均富（指不分工商业主财产）……后王以是正社会主义者也。"（《訄书·通法》）"地权平均之后，全国无地主矣。"（《代议然否论》）但辛亥以后，政治上很快和封建势力合流，完全站在自己这一主张的对立面，反对"平均地权"了："至若土地国有，夺富者之田以与贫民，则大悖乎理，照田价而悉由国家收买，则又无此款，故绝对难行。"（《中华民国联合会成立会演说辞》）"社会主义在欧美尚难实行，奚论中国，其专地价税者，尤失称物平施之正，此土本无大地主。"（《复张季直书》）

这种变化并不奇怪，当年刘师培（也是光复会员）曾写《悲佃篇》，刊载于章主编之《民报》，大声疾呼"欲籍豪富之田，又必自农人革命始。夫今之田主，皆大盗也，……民受其阨与暴君同，今也夺其所有，以共之平民，使人人之田，均有定额"，非常明确，十分激烈。然而曾几何时刘变而为叛徒特务，不齿于革命党人了。刘与章私交甚好，他们当时这些思想表现了同一思潮。

③ 最早指出章太炎这一阶级特征的是侯外庐《中国近代思想学说史》，但侯把他笼统说成是整个农民阶级的自觉代表，则显然估计过分了。

时革命派阵营中,本就弥漫着这样一种反资本主义的民粹派思潮,孙中山、朱执信都有,而以章太炎和光复会某些人更典型,其中尤以章太炎为更浓厚、最突出。他的民粹派观点具有中国传统的封建特性。

农民是分阶层的,章太炎反映的主要是自耕农以上的阶层,并不代表贫雇农①。章说,"中国土田农圃,自主者大半"(《代议然否论》),反映的并不是社会的现实,倒正好是他自己思想的现实。

在无产阶级登上政治舞台前,农民和资产阶级是近代革命中两个主要的积极力量。但它们的经济要求和政治理想并不相同。政治是经济的集中表现。资产阶级代议民主是近代资本主义经济的要求和产物,它与农民阶级的愿望并不相通,后者更重视经济上的平等或平均,政治体制倒是次要的。反映在思想领域也如此。在中国近代思想史上,强调发展近代工商业,实行资产阶级的民主政治,提倡科学和资本主义文化、教育,与强调解决土地问题、冲击现存统治秩序,而对资本主义经济、政治、文化并无多大兴趣甚至持敌对态度(因为这些东西总与帝国主义的侵略连在一起),都可以同时涌现在革命高潮中。在中国近代太平天国、义和团和辛亥革命等高潮中都有过这种情况。这两种思想可以互相吵架以至彼此敌视,但在反帝国主义和推翻满清政府的共同战斗目标下,又仍可协调统一起来,章太炎这些思想主张在当时所以为革命派所允许,与朱执信等人所宣传的反"豪右"相呼应,起着一种独特的社会影响,原因也在于此。

事情也总是一分为二的。不能把农民阶级理想化,农民包括贫雇农在内,作为小生产者,总受封建生产方式的严重局限。他们坚

---

① 对这一点,持农民说的论著(如胡绳武、金冲及《辛亥革命时期章太炎的政治思想》,《历史研究》1961 年第 4 期)没提及,也未对章的思想作体系的剖析。

决反对地主阶级的剥削压迫;但他们同时又受地主阶级统治意识的严重毒害。他们并不是新的生产力的代表。包括像洪秀全这样的天才人物,即便有某种原始平等平均思想(主要是在经济平等上),但仍然保留很多的封建主义的东西,例如,在《天父诗》、《幼学诗》等等作品中便充满极浓厚的君尊臣卑、夫尊妇卑等等思想意识。历代农民起义的领袖所以很快就露出封建帝王的雏型,正好说明这一点。农民革命思想中可以夹杂着一大堆封建主义的观点、意识也就不足为奇了。反映了某种自耕农以上阶层的章太炎的思想就更如此。这并不是说,农民一定要反对新的生产力,而是说由于这种生产力是与资本主义生产关系一同到来,使农村破产,大量农民沦为雇佣工人,而感到恐惧不满和反抗。特别在近代,它又是与帝国主义的侵略联在一块的。早期无产阶级还捣毁机器,农民有反资思想并不奇怪。而一个阶级与其政治上思想上的代表关系是,"他们的思想不能越出小资产者的生活所越不出的界限",《马克思恩格斯选集》第一卷第六三二页),章太炎这些思想代表小资产者正是如此。如在论孙中山时所已指出,在中国近代资产阶级革命中,有些思想家希望避免走西方资本主义道路,而又要反封建统治,和想建立一种既不同于封建古代,又不同于现代西方,既保留东方国粹又接受西方文明的"第三种社会",便成为一种必然的时代思潮。这不但在中国,而且在俄罗斯(如民粹派)、在印度(如甘地)、在印尼(如苏加诺)……,都有这种倾向。然而社会发展的趋势不以人们意志为转移,尽管用各种幻想和言词掩盖起来以自欺欺人,所谓东方精神文明(封建主义)终究要被西方物质文明(资本主义)所战胜。

一方面夹杂封建毒素,另一方面又充满了小生产者惯有的反动空想,是章太炎思想的显著特征。在反满反帝的民族主义、经济平均主义、政治专制主义、道德纯洁主义之旁,再加上绝对个人主义和极端虚无主义,便构成了章的社会政治思想特色的全貌。章太炎抛

弃了《訄书》时期合群以进化的理论[1]，大肆强调"个体为真，团体为幻"（《国家论》），"盖人者……非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生，故人对于世界、社会、国家与对于他人，均无责任"，"恶非人所当为，善亦非人之责任"（《四惑论》），"村落军旅牧群国家亦一切虚伪，惟人是真"，只有个人是真实的，任何社会组合均假。极力抨击、反对所谓社会抑制个人，要求绝对自由，个性解放，呼喊"何今世卒不得一摆轮（拜轮）也"（《论印度西婆耆王纪念会事》）。章太炎并提出著名的所谓"无政府"、"无聚落"、"无人类"、"无众生"、"无世界"的"五无"境界，总之消灭宇宙一切。它的主观目的和客观作用不在于去维护或加固现有秩序和传统观念，而恰恰在于使人怀疑、否定它们。否认权威，怀疑一切；破坏流行的和习以为常的观念、道理，就正是章太炎"五无""四惑"诸论在当时所起的积极的破坏效用。它不是地主阶级的思想，而是十分典型的小生产者和小资产阶级的东西，这种东西在本质上完全是空想和废话。[2] 有如章自己所说，就理想言，民族主义（反满）远不如无政府主义，无政府主义又不如齐物（庄），不如无生（佛）。但就现实言，则"不得不退就民族主义"："惟排满为其先务"[3]。极端荒唐的"五无"幻想与极端狭窄的反满实践便这样奇妙地结合了起来。章太炎虽以反满为其主要现实目标，背后却有这么一大堆庞杂的思想作基础。

总起来看，章太炎这种种独特思想有其进步的一面；又有其落后以至反动的一面。例如想以道德作为革命动力，是唯心论，反对

---

① 强调群是竞争、进化的重要因素，"物苟存者，强有以与地竞矣，此古今万物之所以变"（《訄书·原变》），批判"山林之士避世离俗以为亢者"，"将絜生民以为豦蜼"，强调适应环境等等，完全是严复那一套，与《民报》时期的观点完全不同。

② 这种"五无"与康有为"九去"（《大同书》）不同，一是小生产者的悲观主义，一是资产者的乐观主义。前者否定物质文明和社会进步，后者反之。

③ 当时一群小资产阶级知识分子开始醉心于无政府主义，章太炎却清醒地加以反对。他与小资产阶级知识分子又仍有一段距离。

资产阶级的经济和文化，则不符合历史发展趋向①。反代议民主固然作为宣传在揭露资产阶级伪民主是尖锐的，同时便付出了高昂的代价。章太炎本来和严复完全不同，但在这个不赞成代议制民主问题上，在辛亥后却走到一起：因为怕因民主而使中国四分五裂，便宁愿"强有力的人"出来厉行专制，以使国家强盛，外御侵略，从而对袁世凯之流大抱幻想。②对袁的上台当总统，章太炎主观上出了力；而袁的称帝，严复客观上帮了忙；一个是倾心于欧洲资本主义的启蒙思想家，一个是具有乡土农村气质的民族文化的捍卫者，却居然如此殊途同归，这真是一场历史的悲剧。

三 "依自不依他"的哲学思想

章太炎的哲学思想是其整个思想中的重要组成部分，是他全部思想的世界观基础。中国近代资产阶级革命时期，真正具有哲学上的思辨兴趣③和独创性，企图综合古今中外铸冶严格意义上的哲学体系的，只有谭嗣同和章太炎两人（虽然就整个思想体系说他们不及康有为和孙中山）。谭、章二人在政治上和学术上是歧异和对立的。章声称不喜《仁学》，讥之为"拉杂失伦，如同梦寐"（《人无我论》）。谭嗣同的哲学体系尚未建成便死去，章则基本完成了。

---

① 与章太炎相反，孙中山认为"……社会党常言文明不利于贫民，不如复古。这也是矫枉过正的话。况且文明进步是自然所致，不能逃避的。文明有善果也有恶果，须取那善果，避那恶果"（《民报演讲辞》）。

② "余尝谓中国共和，造端与法美有异，始志专欲驱除满洲，又念时无雄略之士则未有能削平宇内者，……则争攘不已、祸流生民、国土破碎，必有二三十处，故逆定共和以调剂之，使有功者得更迭处位，非曰政治为政治极轨也。"（《自编年谱1912年》）"今中国积弱，俄日横于东北，诚能战胜一国，则大号自归，民间焉有异议，特患公无称帝之能耳。诚有其能，岂独吾辈所乐从，孙黄亦焉能立异也。"（章太炎《与袁世凯书》）

③ 两人都不喜佛学的禅宗，而选中思辨性最细致的唯识宗。此外，两人也都赞许庄周的齐物论。《仁学》一开头："循环无端，道通为一，凡诵吾书者可于斯二语领悟。"

然而可惊异的是，尽管有这许多政治、思想上的不同，但他们的哲学道路和特征却如此的相似：都从接受自然科学唯物论的洗礼开始，而以佛教唯识宗的主观唯心主义作归宿。他们的这一道路是有典型意义的。

在自然观方面，问题比较简单。当时先进的中国人都是在接受从西方传来的近代自然科学知识的基础上，形成自己这方面的观点和理论。谭嗣同《仁学》中对无限宇宙欢呼式的描绘，章太炎木刻本《訄书·天论》中对天、日、地的爽朗看法，都如此。章太炎运用近代自然科学知识，盛赞王充的元气自然论，反对传统的意志论、目的论。指出天并非上帝，不是主宰，"若夫天与帝则未尝有矣"。天就是"无"，就是气。"恒星皆日，日皆有地，地有蒙气，……望之若苍苍矣。在地曰气，仰瞻则曰天。"(《訄书·天论》)指出天地生万物并非为了人，天生人也并无何目的，"因气而生，偶自生也"，"人死而为枯骼，其血之转磷或为茅搜，其炭其盐，或流于草木，其铁在矿。"(《訄书·原教下》)意识(智虑)非气(物质)，但从属于气。人死则智虑"若波之复"，如水波也息，所以无鬼神灵魂。"人死曰鬼，鬼者归也，精气归于天，肉归于土，血归于水……"(《訄书·榦蛊》)这仍是以近代科学来填塞王充、范缜、王夫之的古代唯物论，并同样带着机械论的近代特征。对佛学，章这时尚未给以特殊的地位①。

与此同时，章这时是相信物竞天择的进化论的。"人之始，皆一尺之鳞也"，"太古之马，其蹄四指，……今海内有大陆，而马才一指。然则沧燥热燥之度变，物之与之竞者，其体亦变。"(《訄书·原

---

① 章根据当时西方社会学家的材料，指出"上古野人"因"由日中视影"而以为"形体之外必有一灵异之身"，并征引佛典亦有此说，而发感叹说，"噫，以彼深识立鉴而犹不免于上古野人之说，何哉。"(《訄书·榦蛊》)

变》)这里最值得称道的是,章提出了"人之相竞也以器"的观点,指出"石也,铜也,铁也,则瞻地者以其刀辨古今之期也",接受和宣传了以工具的改进作为人类进化尺度的观点[①]。

章太炎进入他的思想成熟期后,却完全删去了木刻本《訄书》中的这些唯物主义思想,而且极为明确地宣布佛学唯识论的主观唯心主义才是他所崇奉的哲学。这个通路是从认识论来开辟的。

认识论是近代资产阶级哲学的主题。欧洲如此,中国亦然。在康有为那里,认识论还不占主要地位,但到谭嗣同、严复、章太炎、孙中山,便逐渐成为他们哲学思想的中心。如果说《仁学》里,还是所谓"下学而上达",唯物论与唯心论,科学与宗教,"以太"与"心力"还处在一种交互渗透、要求并存而又尖锐矛盾之中。前一方面(唯物论、科学、"以太")还在客观上占有主要地位,但已开始建造以佛学唯识论为基础的唯心主义体系。那么在章太炎这里,这种建造就已竣工,从而科学、唯物主义被完全舍弃了。

与谭嗣同类似,章太炎开始也强调人通过感觉器去认识外界,承认人的主观感觉是客观物质所刺激而引起,指出有不依存于感觉的客观存在,"日色固有七,不岐光则不见也……不见其光,而不得谓之无色;见者异其光,而不得谓之无恒之色;虽缘睇子以为艺报,有不缘者矣"(《訄书·公言》),"人偶万物而视以己之发肤。发肤不触,夫谁不感觉"(《訄书·独圣上》)。"凡成比量(推理)者必不能纯无见量(感知)"(《齐物论释》);推理(比量)又必须建立在感知(见量)之的基础上。并且,"物之能名,大抵由于能受"(《国故论衡·原名》);"诸学莫不始于期验"(《征信录下》)……如此等等。章特

① 在《太炎文录一·信史下》中却完全否定了这一点,认为物质文明并不进化,有时后不如前,"古不逮今,何言之唐大也",并否认由石器而铜器而铁器的进化观点。

别注意西方的经验论[1]，特别推崇中国的经验论（如颜元）[2]，这与他的古文经学和朴学的重证据、材料本是一脉相通的。“从人之涂与平生朴学相似”（《菿汉微言》），从而，章的经验论的唯物主义比谭嗣同就远为坚实。谭嗣同刚说了两句“目视”“耳闻”之后，异常迅速地便推论感官“不足恃”，而走向唯心论。章太炎却在《訄书》中比较肯定地宣扬了经验论的认识论，唯物主义比较明确维持和残存（也只是残存）了较长较多时间。（如上引《齐物论释》等）[3]

但正如章在道德问题上由幸福论走向反幸福论的康德一样，他在哲学上也是由休谟的怀疑论走到康德的先验论，再归宿于彻底的主观唯心主义的佛学唯识宗[4]。这时，木刻版《訄书》中的自然科学唯物主义观点已完全消溶不见。章把休谟说成是“唯物论”，即彻底地相信感觉经验的意思。章指出从感觉经验出发，结

---

① 章太炎是反对唯理论和客观唯心主义的。“先物行先理动之为前识。前识者，无缘而妄意度也。……不事先识则卜筮废，图谶断，建除堪与相之之道黜矣。巫守既绝，智术穿凿亦因以废”（《国故论衡·原道上》），“最下有唯理论师以无体之名为实，独据偏计所执性，以为固然……，犹依空以置器，而空不实有。海羯尔（即黑格尔）以有无成为万物本，笛卡儿以数名为实体，此皆无体之名。……若谓心物外别有道，及太极、无理者即是妄说”（《国故论衡·辨性下》）。此外，如引叔本华及黑格尔加以反对，等等。

② “自荀卿以下，颜元可谓大儒矣。”（《訄书·颜学》）

③ 章太炎的许多说法（第三时期）是很接近谭嗣同的，例如“此生彼毁，成毁同时，是则毕竟无生，亦复无灭”，以及“真妄一源”，“泯绝彼此”，“破名相之封执，取酸咸于一味”，“一切矿物，皆在藏识，……由彼藏识与己藏识对构，方能映发，识之相遇，如无线电对至即通，不烦传递”（《菿汉微言》），等等，只是比谭成熟深刻罢了。

④ 感觉不但有限度，而且感觉与对象之间也并不能完全对应，章太炎说，例如人种的眼睛颜色不一，所见颜色就不一定相同，因之感觉就没有真理性了，并且，“余谓吼谟（休谟）之说，犹未究也，感觉时，惟有光相热相，非有日相火相。日与火者，待意识取境分齐而为之名，故光与热为现象……，而日与火为非现象。若专信感觉者，日火尚不可得，况可言其舒光发热之功能咸”（《四惑论》），更无客观因果可言了。“识得现起。意虽猛利，于境不现前时，亦得自起独头意识，然此独头意识亦非无端猝起，要必先有五俱意识与五识同取对境，……虽隔十年，独头意识犹得现前，是故五识与意识即以自造之境与自识更互缘生”（《建立宗教论》）。“五识”必待“五尘”为对境才生认识；境不在时也必须有记忆，但此认识此记忆又仍不离心的主动，后者仍是决定性的。“如唯物论若穷其柢，即还归唯识论。何以言之，所以信唯物者，以不信意识之计度而信五识之感觉也。唯信者为谁，仍是意识。若充类至尽，此信心亦应除遣，……”（《菿汉昌言》），如此等等。

果并不能认识事物的本质，而只能获得孤立的表面的现象，要认识本质，必须有心中的“原型观念”来组织、联系、综合、伴随感觉。他说，“如人见三饭颗，若只缘印象者，感觉以后，当惟生‘饭颗、饭颗、饭颗’之想，必不得生‘三饭颗’之想。今有三饭颗之想者，……必有原由观念在其事前，必有综合作用在其事后。……虽然，此犹感觉以后事也。而当其初感觉时，亦有悟性为其助伴。”（《四惑论》）即是说，要认识三饭颗，必先有“三”这个“原型观念”来综合感觉。“言科学者，不能舍因果律。因果非物，乃原型观念之一端”（《四惑论》）。因果不在事物，而是一种“原型观念”，可见要进行认识，“感觉以悟性为依”关键仍在具有这些“原型观念”的“心”。这当然很明显是接受康德的“先验统觉”思想的原故。而从这里进一步就走入“境由心造”的佛学唯心主义之中去了。

感知、记忆、认识既都离不开“心”的主动作用，“境缘心生，心仗境起，若无境在，心亦不生”（《建立宗教论》）。从而，不是别的，是“心”、“识”才是第一性的，“芸芸万类，本一心耳”（《五无论》），“初知所感所定非外界，即是自心现影”。“道何所依据而有真伪，言何以所据而有是非，初无定轨，唯心所取”（《齐物论释》），真伪是非实全取决于“心”了。章自称“以分析名相始”，“以排遣名相终”，在哲学上，即是以承认分析感觉经验始，由二元论而走到主观唯心主义终，这也是他为学的“转俗成真”，“俗”是经验现象，“真”是心灵本体。章太炎说：“夫五识者待有五尘为其对境，……境既谢落，取境之心不灭，……是故五识与意识者，即以自造之境与自识更互缘生。……解此数事，则此心为必有，宇宙为非有，所谓宇宙即是心之碍相”（《建立宗教论》）。于是在认识论上，也就根本否定了必须由感觉经验出发，转而追求神秘的寂定了。“不知而行，不见而名”（《齐物论释》），“是之非之，不由天降，非由他作，此皆生于此心”（《齐物论释》），“真见量，真比量，皆于寂定得之”（《菿汉微

言》)。

章从而否定自然规律,时空的物质性[1],也否定任何上帝鬼神的客观存在。从这种哲学认识论出发,章太炎一方面反对唯物论,主张建立非人格神的宗教;另一方面又主张无神论[2],坚决驳斥一切宗教(包括基督教)、鬼神。因为,既然只有"心——识"是真实的,一切"我"、"物质"、"神"便都是虚幻的,所有这些"总是幻见幻想"。"此识是真,此我是幻,执此幻者,以为本体,是第一倒见也","此心是真,此质是幻,执此幻者,以为本体,是第二倒见也","此心是真,此神是幻,执此幻者,以为本体,是第三倒见也"(《建立宗教论》)。在这主观唯心主义的哲学世界观基础上,建立一种非人格神的宗教,[3] 以否定任何外界的客观权威,"自贵其心不援鬼神",从而勇往直前,去干革命,这就是章所规划所宣传所实行的他那"用宗教发起信心,增进国民之道德"的革命主张的具体内容和途径:

"非说无生,则不能去畏死之心;非破我所,则不能去拜金心,非谈平等,则不能去奴隶心,非示众生皆佛,则不能去屈退心,非举三轮清净,则不能去德色心"(同上)。"尼采所谓超人庶几相近(但不可取尼采贵族说),排除生死,旁若无人,布衣麻鞋,径行独往,上

---

① "所谓自然规律者,非彼自然,由五识感触而觉其然,由意识取像而命为然,是始终不离知识,即不得言本在物中也"(《四惑论》),"时若实有,即非唯识","时由心造,其舒促亦由变"(《齐物论释》),"时间者起于心法生灭,相续无已……空间者,起于我慢"(《菿汉微言》)。

② 章的无神论的思想,先后期倒比较一贯,《訄书》木刻本称赞孔丘摈斥神怪,"无神之说发自公孟,排天之论起于刘柳,以知此汉族心理,不好依他,有此特长,故佛教迎机而入,而推者之功不得不归之孔子。世无孔子,则佛教亦不得盛行","其圣足以干百王之蛊",到晚年《菿汉微言》也仍然反对信天、鬼。

③ 谭嗣同的宗教和主观唯心主义是在政治斗争中悲观绝望后的依靠,虽然其中也有积极成分;章则主要是积极方面,虽然其中也有消极成份。这是二人的不同处。

无政党猥贱之操，下作慓夫奄矜之气，以此揭橥，庶于中国前途有益"(《答铁铮》)。总之，以道德作为革命基础和动力，反对追求幸福，反对物质文明，反对任何权威，反对一切束缚，不怕牺牲，不畏困苦，强调凭借个人主观的力量、精神、道德去进行战斗，这就是章太炎溶为一体的哲学世界观与其社会政治思想。这也就是所谓"依自不依他"的哲学体系①。

在资产阶级革命高潮中，小资产阶级、阶层的主观主义的狂热常常不胫而走。法国大革命高潮中，雅各宾的领袖们坚决驳斥法国唯物论，主张建立新宗教；德国在此热潮中出现费希特的主观唯心主义；到了近代中国，更是如此，继承着谭嗣同"我自横刀向天笑"的牺牲精神，当时革命派好些人的确做到了卓厉敢死、不畏牺牲、独立无前、道德高尚。与这种实践相结合，自谭嗣同提出"仁为天地万物之源，故唯心故唯识"(《仁学》)，佛学唯识论主观唯心主义哲学在近代中国突然流行一时，好些先进的中国人在向西方寻求真理的同时，欢迎和接受它②，章太炎的哲学也就应运成熟在这个时期。

现实物质力量的薄弱常常使人们乞求于纯粹的心灵，由主观唯心论所煽起的热狂毕竟只能持续一个短暂的时刻，很快就消退。迷信主观精神和道德力量去拯救世界，终归要破产的。谭嗣同由

---

① 关于章的哲学思想需有专文分析，本文主要只谈其哲学思想与其社会政治思想有关的方面。

② "善习佛者，未有不震动奋勇而雄强刚猛者也"(《谭嗣同全集》第三八页)，并也把佛学与平等、民权相联系，等等。佛学在晚清风靡一时，为许多先进分子和革命者所信奉，决非偶然。用佛学来解说西学和孔孟，用佛学来鼓舞斗志，是当时两大特色。梁启超当年曾说，"吾师友多治佛学，吾请言佛学"，他概括认为，"佛教之信仰乃智信非迷信"，"乃兼善而非独善"，"乃入世非厌世"，"乃无量非有限"，"乃平等非差别"，"乃自力而非他力"等等(《佛教与群治之关系》)，可见当时佛学在他们心目中的意义。

于苦闷悲观而直接陷进了宗教泥坑，章太炎的这种哲学尽管可以鼓劲于一时，热狂于一阵，但毕竟受不住时间的考验，也终于与黑暗现实相调和妥协，他们都最终走入相对主义、虚无主义、神秘主义，他们的哲学在这方面给我们留下了深刻的教训。

由经验论到唯心论和主观地运用辩证法（章太炎《齐物论释》便很典型，本文暂略），这两点是谭、章二人这条道路的共同处，而这一点又是与他们（以及整个中国资产阶级哲学）和近代自然科学只是处在一种外在（从外面去吸取甚至是附会一些科学知识）而非内在（受自然科学发展所推动）的联系有关。欧洲近代资产阶级哲学，从培根到洛克到法国唯物论，从笛卡儿二元论到康德二元论，从莱布尼兹的客观唯心论到黑格尔的客观唯心论，其中积极的因素都总是与近代自然科学和工业技术的发展密切相关，许多哲学家本身就是大科学家。中国近代却非常缺乏这种关系，谭嗣同、章太炎等人哲学中的自然科学知识和内容都是极端幼稚甚至荒诞的，这与中国当时落后的社会生产力和生产方式直接相联，与当时近代工业极端微弱，资产阶级和无产阶级都非常弱小，包围着的是广大的落后小生产者的海洋的社会基础直接有关。因此，如何彻底改变以小生产为基础的社会，尽快实现现代化，倒也正是使唯物主义扎下根来，阻塞各种各样的主观唯心主义猖狂流行的一个重要（虽非全部或主要）方面。而这，不也正是近代中国哲学以及章太炎的哲学留给我们另一个很好的教训吗？

（原载《历史研究》1978年第3期）

梁启超王国维简论

一 如何评价

中国近代人物都比较复杂，它的意识形态方面的代表更是如此。社会解体的迅速，政治斗争的剧烈，新旧观念的交错，使人们思想经常处在动荡、变化和不平衡的状态中。先进者已接受或迈向社会主义思想，落后者仍抱住"子曰诗云"、"正心诚意"不放。同一人物，思想或行为的这一部分已经很开通很进步了，另一方面或另一部分却很保守很落后。政治思想是先进的，世界观可能仍是落后的；文艺学术观点可能是资产阶级的，而政治主张却依旧是封建主义。如此等等，不一而足，构成了中国近代思想一幅极为错杂矛盾的图景。用简单办法是不能正确处理这种图景的。

关于梁启超和王国维的许多评论，就可以说明这个问题。

1949年以来，对他们两人的评议虽多，但基本论调则几乎一致，即作为否定的历史人物来对待和论述。道理很明显，也很简单，梁启超是辛亥革命时期著名的保皇党，辛亥以后也一直站在反动派方面。一提及王国维，拖着一条长辫自溺于昆明湖的遗老形象便浮现在人们眼前，更何况他鼓吹过叔本华，写过充满悲观主义虚无主义的《红楼梦评论》？否定和批判他们，"肃清"他们宣扬的世界观和政治思想，便成了"理所当然"。

然而，问题决不如此简单，即使"先进人物"也有应该批判的思想，落后者也可以在某些方面作出重要的贡献。因之，评价历史人物，就应不止是批判他的政治思想了事，而应该根据他在历史上所作的贡献，所起的客观作用和影响来作全面衡量，给以准确的符合实际的地位。

如果从这个角度和标准着眼，梁启超和王国维则都是应该大书特书的肯定人物。他们在中国近代历史上所起的客观作用和影响，其主要方面是积极的。这一点几十年来大量文章却几乎从未如此谈过。

二、启蒙宣传家

梁启超在戊戌时期，作为康有为的弟子和得力助手，积极参加变法维新活动，其进步性人所公认。洪（秀全）杨（秀清）、康梁和孙（中山）黄（兴），是中国近代三大运动中联在一起的著名的领导人物。从一开始，梁启超活动的特点，就主要是在宣传。他在历史上的地位，是在思想方面，在思想方面的地位，又在宣传方面，即并不在有多大的独创性（与康有为不同），他不是思想家，而只是宣传家。《变法通议》和《时务报》作为当时的众口传诵著名文章和刊物，起的正是这种宣传作用。他当时所宣传的大都是康有为的思

想和主张。梁启超在《变法通议》等文章中，以不同于当时文坛的新文体，即更为顺畅流利、急切锐利、富有情感、不避俚俗的语言，大声疾呼非变法不可，“法何以必变？在天地之间者莫不变，……故夫变者，古今之公理也”，从而，“变亦变，不变亦变。变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教。不变而变者，变之权让诸人，束缚之，驰骤之，呜呼，则非吾之所敢言矣”（《变法通议》）。这在当时，确乎发聩震聋，动人心弦，是封建古国的第一声爱国启蒙。这一点许多论著都讲到和承认，本文不拟多讲。

因为本文认为，梁启超上述戊戌时期的功劳，并非他在历史上的主要业绩。我仍然坚持二十年前的一个论点，即：“《时务报》时期，梁氏的政论已风闻一时，在变法运动中起了重要的宣传作用。但梁氏所以更加出名，对中国知识分子影响更大，却主要还是戊戌政变后到1903年前梁氏在日本创办《清议报》《新民丛报》，撰写了一系列介绍、鼓吹资产阶级社会政治文化道德思想的文章的原故。”（《康有为谭嗣同思想研究》上海人民出版社1958年版，第57页，重点原有。）

梁在中国近代史上的作用和地位，我以为，主要应根据这一阶段来判定。1898年至1903年是梁启超作为资产阶级启蒙宣传家的黄金时期，是他一生中最有群众影响，起了最好客观作用的时期。时间虽极短，但非常重要。他这一时期的论著，对连续几代的青年都起了重要作用。在这时期内，他一定程度上不再完全受康有为思想的支配控制，相对独立地全面宣传了一整套当时是先进的、新颖的资产阶级的意识形态。这广泛而富有成效的启蒙宣传工作是如此不可抹杀，它几乎抵消了梁一生的错误而有余，因为后者在当时历史上所起的消极作用比不上前者的客观积极作用。

戊戌变法失败后，梁流亡日本，结识了孙中山及一些革命派人士，经常混在一起。梁启超当时的表现和思想情况，的确夹杂着某

些革命思想，这一点革命派和梁本人都承认：

"（梁）从中国来，与孙君游数月，乃大为所动，凡尽弃所学，由是乃高谈破坏"（《民报》伍号《斥新民丛报之谬妄》）"……今日民族主义最发达之时代，非有此精神，决不能立国。……而所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲。……中国以讨满为最适宜之主义，弟子所见，谓无以易于此矣。满廷之无可望，久矣。"（1902年10月与康有为书，见《梁任公先生年谱长编初稿》，下简称《年谱》）。

从梁启超与康有为私人书信中可以很明白地看出，梁当时确实一度脱离了康的思想理论和政治主张的控制。从康的大同学说、保教理论[1]，到改良主义政治主张，都为梁所怀疑、动摇甚至反对。好些论著把梁这段表现一概斥之为"投机""伪装""欺骗""两面派"等等，是不能使人信服的。因为如果是那样，就根本没有必要在与康的私人书信中进行表白和辩论[2]。所以，尽管在1903年秋冬梁从美洲回后发表声明，又迅速回到康的路线，但在这以前的短促时期（1898—1902）内，梁的确发表了一系列在一定程度上背离康的改良主义政治路线的文章。梁在这些文章中激烈地揭发"逆后贼臣"的清朝政府剥削人民"腹我脂、削我膏、剥我肤、吮吸我血以供满逆党之骄奢淫佚"（《论刚毅筹款事》）的深重罪恶，指出帝国主义勾结利用清朝政府，"使役满洲政府之力以压制吾民"（《瓜分危言》）的阴险手段，呐喊着"必取数千年横暴混沌之政体破坏而

---

① 如："……以为欲救今日之中国，莫急于以新学说变其思想，然初时不可不有所破坏，孔学之不适于新世界者多矣，而更提倡保之，是北行南辕也。……思以数年之功，著一大书，揭孔教之缺点，而是以正之，知先生必不以为然矣"（《年谱》）。

② "启超既日倡革命排满共和之论，而其师康有为深不谓然，屡责备之，继以婉劝，两年间函札数万言"（《清代学术概论》）。当然，梁当时这种背离也仍有一定限度，更多是动摇在康孙之间。1902年革命派举行"支那亡国纪念会"，梁同意参加却不愿公开签名，典型表现了这一点。

齑粉之，使数千万如虎如狼如蝗如蝻如蜮之官吏，失其社鼠城狐之凭借”(《新民说》)，号召人们去“破坏”、“暗杀”；“不破坏之建设未有能建设者也”(同上)。梁氏许多论著的确起了促使人们去仇恨清朝政府、倾向革命的影响。[①]

这也正如梁后来所追溯的：“辛丑之冬，别办新民丛报，稍从灌输常识入手，而受社会之欢迎，乃出意外。当时承团匪之后，政府创痍既复，故态旋萌，耳目所接，皆增愤慨，故报中论调，日趋激烈。壬寅秋间，同时复办一新小说报，专欲鼓吹革命，鄙人感情之昂，以彼时为最矣。犹记曾作一小说，名曰新中国未来记，连登于该报者十余回，其理想的国号，曰大中华民主国，……”(《民国元年十月莅报界欢迎词》)。

梁氏这一时期的论著所以如此，是因为在这时，自由主义改良派与革命民主主义还未完全划清界限，他们在要求改革、反对现有政权上有着某种联合。正如革命民主主义者在这时还有某些自由主义的动摇一样(如陈天华对清朝的残存幻想[②])，刚受过封建反动统治的严重迫害的自由主义者在这时也就能夹杂着某些革命思想因素和情绪。例如梁启超在《新中国未来记》的小说中，一面“其第一代大总统名曰罗在田，第二代大总统名曰黄克强”(“取黄帝子孙能自强立之意”)，另一方面，这个“罗在田者藏清德宗之名，言其逊位也”，实即要光绪皇帝来当第一代的总统，以作为过渡阶段。正如不能责备陈天华对清朝政府的残存幻想一样，也不能硬说梁启超这时靠近革命是“伪装”、“欺骗”或“投机”。这种现象也并非

---

① 尽管梁曾解释说：“欲导民以民权也，则不可不骇以革命，……吾所欲实行者在此，则其所昌言者不可不在彼”(《敬告我同业诸君》)，这是人们常引用的材料，但此心理动机的真实性和此辩解的可靠性(特别用在1903年前)是大可怀疑的。

② “去岁以前，亦尝渴望满洲政府变法溶和种界以御外侮，然至近则主张民族者则以满汉终不并立，欲使中国不亡惟有一刀两断，代满洲执政柄……”(《绝命书》)。

个别或偶然，它带有一定的规律性和普遍性。当时甚至连康门中的著名保守分子也可一度接受革命派的影响，“徐(勤)、欧(榘甲)在文兴所发之论，所记之事，虽弟子视之犹为詟栗，……满纸清贼之言，盈篇溢纸。……树园，吾党中最长者也，然其恶满洲之心更热，……同门之人，皆趋于此，……迫于今日时势，实不得不然也”(《年谱》)。革命与改良、反满与保皇，两条政治路线、两种政治思想和政治派别是随着形势的发展，才逐渐由潜在的分歧变而为公开的对立和直接的斗争。1900年革命派的《国民报》对改良派就有批判，自立军事件后就有好些人痛骂康梁，但真正作为路线的斗争，却应以康有为《论中国只可行立宪不可行革命》[①] 和章太炎《驳康书》为起点，而以梁启超美洲回后发表声明[②]和孙中山《敬告同乡书》，明确揭出“革命保皇二事，决分两途，如黑白之不能混淆，如东西不能易位”公开决裂为正式转折，到《民报》与《新民丛报》的直接对垒而达到高峰的。与改良派早有分歧的章太炎，便也承认，在1897年“余常持船山黄书相角，以为不去满洲，则改政变法为虚语，宗旨渐分，然康门时或傥言革命，逾四年始判殊方”(《章太炎自编年谱》)，逾四年正好是1903年。在1903年以前梁的政论与革命派的宣传大体还不十分矛盾，打击的矛头还是共同指向清朝政府，尽管立场、意图、言论、论证、主张均与革命派有所不同。

然而，梁启超这一时期在思想战线上的主要作用，还不在他宣传了多少反满急进主张，因为他毕竟没有革命派宣传得多。他的

---

① 《新民丛报》虽于1902年8月以《辩革命书》刊载康有为此文摘要，但梁思想上并未完全接受。

② 1903年6月27日梁给蒋观云信中已有“弟近数月来，惩新党纷乱腐败之状，乃益不敢复倡革义矣”(《年谱》)。到十月从美洲回日本后，“先生自美洲归来后，言论大变，从前所深信之破坏主义与革命的排满主义，至是完全放弃，这是先生政治思想的一大转变，以后几年内的言论和主张，完全是站在这个基础上立论。”(同上)

主要作用在于，他作了当时革命派所忽视的广泛思想启蒙工作。他有意识地广泛介绍了西方资产阶级各种理论学说，作了各种《泰西学案》，同时极力鼓吹了一整套资产阶级的世界观、人生观和社会思想。如果说，严复的《天演论》以进化论的世界观激励起人们救国自强的热情；那末，梁启超当年的大量论著则把这一观念更为具体地、生动活泼地贯彻和灌注到各个方面。在这一时期中，梁根据自己当时如饥如渴地吸取和了解的西方的思想学说，结合中国的局势情况，通过他特有的流畅明白"笔端常带感情"的文学语言表达出来，就远比严氏的严谨翻译，更易为人了解、喜爱和接受。虽在清廷严禁下，《新民丛报》不胫而走，暗中畅销国内，销数高达一万数千册，在当时不能不是巨大数字。梁向广大的青年知识分子鼓吹新鲜的资产阶级社会道德观念。如在脍炙人口的《新民说》中，宣传要"新国"必先"新民"，人们必须具有资产阶级爱国思想和独立自由的奋斗精神，要人们去"爱国""利群""尚武""自尊""冒险"等等，并人人"自护其权利"，"勿为古人之奴隶"，痛斥汉学宋学和种种封建传统学理观念，号召"勿为世俗之奴隶"，而大力发挥勇敢进取意志，宣传了一整套朝气勃勃的资产阶级社会意识和精神状貌。由于对象是当时正大量涌现的一批批近代学生知识分子，梁的这种宣传，结合对西方文化学术思想的大量介绍，完全符合了需要，受到了热烈的欢迎，梁启超以其数量极大的作品成为当时青年中最有影响的人物。

例如，1902一年梁启超的论著，"除了政治文章以外，关于学术方面者，有《论中国学术思想变迁之大势》和《新史学》两篇，其介绍西人学说者有《亚里斯多德之政治学说》，《进化论革命者颉德之学说》，《乐利主义者泰斗边沁之学说》，《天演学初祖达尔文之学说及其传略》，《近世文明初祖二大家之学说》和《论泰西学术思想变迁之大势》数篇。所为名人传记有《近世第一女杰罗兰夫人传》，

《意大利建国三杰传》,《匈牙利爱国者噶苏士传》,《张博望班定远合传》,《黄帝以后第一伟人赵武灵传》。其言地理者,有《地理与文明之关系》,《亚洲地理大势论》,《中国地理大势论》,《欧洲地理大势论》。文艺作品中除《新中国未来记》外,有《世界末日记》,《新罗马传奇和侠情记》三篇……"(《年谱》)。

这是一张相当复杂的书单,却居然出自梁一人一年之手。不像严又陵译作那样专门,也不像章太炎《訄书》那么深邃,却以通俗浅近顺畅华美的文笔,极为广泛地介绍、评议和宣传了资产阶级的意识形态。从柏拉图、亚里斯多德到培根、笛卡儿、康德;从孟德斯鸠到达尔文;从边沁到孔德;从希腊、马其顿到意大利、匈牙利,各种西方哲学、人物、历史、地理,都被梁广泛地介绍过来。这种大量新鲜知识打开了原来只知四书五经孔孟老庄的封建传统文化的人们(特别是青年)的眼界,看到了世界原来有那么大那么多和那么丰富。更为重要的是,在这种新鲜知识中,介绍进来了大量新鲜的理论、观点、标准、尺度,使人们知道了原来除了古圣昔贤之外,世界还有那么多精深博雅的思想和道理、原则和方法。也正是从封建文化与资产阶级文化这种对比映照中,才使人们更感自己民族的落后,才更强烈地燃烧起救国和革命的热情。一切夜郎自大、坐井观天、抱残守缺、因循守旧,都在这种知识和观念的宣传介绍中不攻自破,褪去神圣的颜色,失去其不可侵犯的尊严,而受到理性的怀疑和检验。这就正是启蒙的力量和启蒙的意义。所以,当革命派由于集中全力于政治斗争和武装起义,做炸弹、入新军、联会党,支配了大多数成员的精力和注意,相对忽视了思想启蒙工作[①]的时候,这个工作就反而由改良派特别是梁启超所自觉承担起来。

---

① 只有鲁迅十分重视这工作,但当时却不为人(革命者)所理解。当时革命派的报刊也有许多这方面的介绍宣传,但毕竟后于梁启超,也没有梁那样自觉重视。

梁说:“以为欲维新我国,当先维新我民,中国之不振,由于公德缺乏,智慧不开,故本报专对此病而药治之,务采合中西道德以为德育之方针,广罗政学理论以为智育之原本”。这里所谓“德育”,主要是与封建传统对立的资产阶级人生社会观念;所谓“智育”,主要是西方的理论学说,梁并明确提出“重教育为主脑,以政治为附从”,这里所谓教育,指的就是思想教育。梁在这方面的确作了有益工作。这种启蒙工作的意义不应低估,它构成当时人们(主要是青年一代)思想发展前进中的一个不可缺少的过渡环节。在政治上,它安排了一根由不满清朝政府而走向革命的思想跳板,在观念上,它安排了由接受初步启蒙洗礼而走向更开阔更解放的思想境界的媒介。

中国近代思想的一个重要特征,是因为社会变动的迅速,它必需在极短的时间内走完西方资产阶级思想几百年来发展的全程。从温和的自由主义到激进的革命民主主义,从启蒙思想到社会主义,都是一个十分急促短暂的行程。它是那样的神速变迁和错综复杂,以致一方面根本不能有足够的时间和条件来酝酿成熟一些较完整深刻的哲学政治的思想体系;另一方面人们也常常是早晨刚从封建古书堆里惊醒过来,接受了梁启超式的资产阶级思想的洗礼,而晚上却已不得不完全倾倒在反对梁启超的激进的革命思想中去了。然而,梁启超却反而因此构成了一个不可缺少的思想环节。梁和《清议报》、前期《新民丛报》的这种客观历史作用是不容否认的[1]。当年鲁迅一代受过他的影响:

> 他(梁)攻击西太后,看来接近排满,而且如他自己所说,

---

[1] 如:“杭州开化之速,未有如去岁之甚也,……推其故,溯其因,乃恍然于新民丛报之力也”(1903年《新世界学报》第3期《与陈君逸庵论杭州宜兴教育会书》)。

笔锋常带感情，很能打动一般青年人的心，所以有很大的势力。癸卯(1903)年三月鲁迅给我一包书，内中便有《清议报》汇编八大册，《新民丛报》及《新小说》各三册……(周启明《鲁迅的青年时代》)。

胡适一代受过影响：

我个人受了梁先生的无穷恩惠。现在追想起来，有两点最分明。第一，是他的“新民说”诸篇给我开辟了一个新世界，使我彻底相信中国之外还有很高等的民族与很高等的文化。第二，是他的“中国学术思想变迁的大势”篇章给我开辟了一个新境界，使我知道四书五经之外，中国还有其他学术思想(胡适《四十自述》)。

郭沫若一代也是受过影响的：

……但那时候他(指章太炎)办的报是禁书，我们怎么也不能得到阅读机会。

《清议报》很容易看懂，虽然言论很浅薄，但他却表现得很有一种新的气象。那时候，梁任公已经成了保皇党了。我们心里很鄙屑他，但却喜欢他的著书。他著的《意大利建国三杰》，他译的《经国美谈》，以轻灵的笔调描写那亡命的志士、建国的英雄，真是令人心醉。我在崇拜拿破仑、俾士麦之余，便是崇拜加富尔、加里波蒂、玛志尼了。

平心而论，梁任公地位在当时确实不失为一个革命家的代表。他是生在中国的封建制度被资本主义冲破了的时候，他负载着时代的使命，标榜自由思想而与封建的残垒作战。

在他那新兴气锐的言论之前，差不多所有的旧思想、旧风习都好像狂风中的败叶，完全失掉了它的精彩。二十年前的青少年——换句话说，就是当时有产阶级的子弟——无论是赞成或反对，可以说没有一个没有受过他的思想或文字的洗礼的。他是资产阶级革命时代的有力的代言者，他的功绩实不在章太炎辈之下。……(《少年时代》)。

如本文一开头所指出，中国社会处在如此复杂的过渡时期，事情经常如此错综矛盾，心里“鄙屑”梁的政治立场，却仍然可以在思想上接受他的启蒙洗礼。这当然不是一个人两个人，而是极富代表性的好几代青年知识分子。因之，我始终不能同意某些学者完全抹杀梁的这种客观历史作用，把以《新民说》[①] 为代表的梁的这一时期的思想启蒙工作，简单斥责为意图反动，手法狡猾，反正是坏得很、坏极了。例如说他“发表新民说，目的是在阻止更多的青年知识分子接受革命思想”，“他就将奴役中国人民的心理和身体的专制统治以及有其统治基础的各种制度的罪恶轻轻地开脱掉，而把全部罪恶归之于中国人民自己的思想了”(胡绳武、金冲及《关于梁启超的评价问题》，《学术月刊》1960 年第 2 期)。这种说法虽以批判梁启超的政治思想为题目，其实却并不符合历史和梁本人当时的全面事实，也解释不了上述鲁迅、胡适、郭沫若的亲身经历。

梁启超当时这种启蒙工作，不仅在一般的思想观念领域中，而且还突出表现在文艺和史学这两个重要方面。梁启超是在中国近代最早高度评价和极力提倡小说创作的人，也是最早在中国主张用

① 《新民说》全文较长，写作也跨了年限，基本写于 1902 年，结尾于 1903 年，该文内部也是有矛盾的，如“自理论上言，则有新民固何患无新政府，而自事实上言，则必有新政府而后可得新民也”(《浙江潮》8 期飞生文)，等等。

资产阶级史学观点和方法来研究中国历史的人，这两点都是与封建正统文学观念和封建史学观念相对抗的。

在戊戌变法时期，黄遵宪、梁启超等人曾提出语言与文字合一，实际提出了白话文问题，梁启超曾认为，“日本之变法赖俚歌与小说之力”。与此大约同时，严复和夏穗卿在《国闻报》发表《附印小说缘起》(1897年)一文，阐明了小说的价值①。戊戌以后，梁启超在日本带头提倡新小说，办专门杂志(《新小说》)，自己既翻译又创作，大开时代风气，这是戊戌前后所谓“诗界革命”② “小说界革命”和白话文运动的延续。到了二十世纪初，以吴研人的《二十年目睹之怪现状》(1902年开始发表在《新小说》)、李伯元的《官场现形记》(1901—1905)、《文明小史》(1900年出版)、刘鹗的《老残游记》(1903年首刊于《绣像小说》)、曾朴的《孽海花》(前十卷1905年出版)等为代表的小说作品，浩浩荡荡，形成一股强大的文学巨流，无论从内容到形式都冲破了传统封建文艺，属于资产阶级文艺范围。在这股潮流中，梁启超以其在《新小说》创刊号发表的《论小说与群治的关系》一文，成了它的理论代表和领导人物。梁在此文中提出了文学(小说)为革新社会服务的根本观点和纲领。梁说，“欲新一国之民，不可不新一国之小说。故欲新道德必新小说，欲新宗教必新小说，欲新政治必新小说，欲新风俗必新小说，欲新文艺必新小说，乃至欲新人心、

① 梁启超在《译印政治小说序》中说，“在昔欧洲各国变革之始，其魁儒硕学仁人志士，往往以其身之所经历及胸中所怀政治之议论，一寄之于小说，于是彼中辍学之子，黉塾之暇，手之口之，下而兵丁，而市侩而工匠而车夫马卒而妇女而童孺，靡不手之口之，往往每一书出，而全国之议论为之一变，彼美英德法奥意日本各国政界之进，则政治小说为功最高”。

② 谭嗣同、夏穗卿等人以新名词入诗，黄遵宪以时事入诗，当时号为诗界革命。

欲新人格必新小说，……”[①] 梁说明了小说所以能吸引人的原因即它的感染力的特点（“熏”、“浸”、“刺”、“提”），和它激励人影响人的巨大作用。梁进而指出中国社会思想意识中各种落后的迷信的东西，无不与小说的影响有关。因之要改造社会，变革思想，移风易俗，必须改革小说，“故今日欲改良群治，必自小说界革命始。”这些说法当然既浅薄又片面，但它提出的是为人生而艺术反封建传统的理论。

一个有趣的现象是，当时革命派中好些人倒是以提倡国粹、复古以作为民族主义，无论是章太炎、邓实等的《国粹学报》或宁调元、易旭等人的南社诗歌，以及苏曼殊的古文小说，尽管也风行一时，尽管他们在政治上主张革命、崇拜卢梭，但在文艺形式上和历史观点上，却反而是相当保守的。因此，即使在1903年以后，革命派在政治思想上已逐渐全面战胜了梁启超，但由于没有自觉抓紧思想启蒙工作，这个领域就还是基本为改良派所占据，大部分文艺刊物和小说创作大都出自改良主义者之手，梁启超仍然留下了很大的影响。正有如当年亲身经历的人所说，“《新小说》的影响还是存在，因为对抗的同盟会在这一方面没有做什么工作”（周启明:《鲁迅的青年时代》）。这些改良派的小说由于其主要内容是揭露封建官场以及社会现象的腐败黑暗，尽管思想上有很大局限，但所起的作用和影响主要还是积极的。包括当时林琴南的翻译，也是这样。林琴南的政治思想是很落后的，但他翻译的大量西方小说却打开了人们的眼界，使人们知道除了《水浒》、《红楼》、《西厢》、《牡丹》之外，还别有天地在，西方资产阶级的生活内容、社会状况以及题材、形式等等是如此新鲜而动人，当时起了耳目一新的广泛进步影响。“林琴南译的小说在当时是很流行的，那也是我最嗜好的一种读物，……他在文

---

① 可比较鲁迅当年观点：“……苟欲弥今日译界之缺点，导中国人群以进化，必自科学小说始”（《月界旅行·弁言》，1903年）。

学上的功劳，就和梁启超在文化批评上的一样，他们都是资本制度革命时代的代表人物，而且是相当有些建树的人物。”(郭沫若《少年时代》)。

革命、反满是当时时代的最强音，革命派站在这一政治思想的前列，但在启蒙工作方面却把阵地让给了改良派。因为后者无论如何比封建主义要进步，所以它在这方面又仍然可以在社会上起巨大影响和作用。历史的复杂性经常如此。

与这种文艺思潮并行，梁启超在本世纪初提出了与封建史学相对抗的资产阶级史学观，也属于启蒙范围。史学在中国整个学术领域素来具有重要地位。梁启超在《中国史叙论》《新史学》等论文中尖锐批判中国封建史学传统，指出中国旧史学“知有朝廷而不知有国家”，“知有个人而不知有群体”，“知有陈迹而不知有今务”，“知有事实而不知有理想”……，因此把历史弄成了帝王家谱，“邻猫生子”，没有理想，没有规律，没有“群体”，二十四史只是一部相斫书。梁启超提出要用“新史学”来代替它，这种“新史学”必须写出人群进化和历史事件的因果法则，他说“历史者，叙述人群之进化现象，而求得其公理公例者也”(《新史学》)。“前者史家不过记载事实，近世史学必说明其事实之关系与其原因结果；前者史家不过记述人间一二有权力者兴亡降替，虽名为国史，不过一人一家之谱谍，近世史家必探察人间全体之运动进步，即国民全部之经历及其相互之关系。”(《中国史叙论》)因之，要着重种族、地理、文化等等，而不是一姓的兴衰，英雄的成败。他说，“善为史者，以人物为历史之材料，不闻以历史为人物之画像；以人物为时代之代表，不闻以时代为人物之附属。”(《新史学》)这是与以帝王将相为历史主体的封建史学不相同的新史学观，它的进步在于它是当时整个启蒙思想与传统封建意识对立斗争的一个方面和一种表现。如同梁启超把改革小说上纲到政治高度一样，他也把这种新旧史学观念的对立提到同样的高度，

说:“呜呼,史学革命不起,则吾国遂不可救。悠悠万事,唯此唯大”(《新史学》)。

梁启超的启蒙宣传虽浅但广,虽杂但博。他不是重要的思想家,没有多少独创性的深刻思想成果。但他从宣传一般的资产阶级世界观和人生观到提倡资产阶级的“新小说”“新史学”,自觉注意了在意识形态方面与中国传统观念作斗争,在这方面他比当时任何人所做的工作都要多,起了广泛和重要的社会影响。他是当时最有影响的资产阶级启蒙宣传家,这就是他在中国近代历史上主要地位之所在。

三 新史学的代表人物

如果说梁启超是资产阶级史学一般理论和方法的倡导者,那么王国维则是这一理论和方法的具体运用者。梁启超本人尽管写了有关中国学术史的大量论著,但真正能运用近代方法去进行分析综合,得出比较科学的结论和具有独创性的学术作品,却并不多。《清代学术概论》大概是梁最成功、影响也最广的学术著作了(六十年代仍有外文译本出现),但此书最精彩最有价值的部分仍在描述他亲历的晚清阶段。所以,尽管一些人把梁的学术建树和成就捧得很高,其实并不符合事实。王国维恰好相反,他没有大谈史学理论和方法,他不是什么宣传家、思想家,更不是政治家,他只是一个专门学者,接受他的名字和影响的圈子相当之小。但是他却以近代资产阶级科学方法对中国历史的某些问题进行了深入研究,取得了创造性的重要成果。梁启超在理论上要求与几千年的传统史学划界线,王国维则在具体研究中履行和实现了这一点。无论从题材的选择,论证的办法,追求的目的,得出的结论,都与传统史学确乎迥然不同。他注意从社会制度、经济、文化等等方面探求历史的客观因果,

而不同于封建史学的片断考证和帝王家谱。他开创性地研究了封建社会无人过问的宋元杂剧，写了《宋元戏曲史》，郭沫若曾把《宋元戏曲史》和鲁迅的《中国小说史略》相提并论[1]，并认为王国维是"新史学的开山"。王国维更重要的学术成就是对殷周甲骨金文的研究，如郭沫若所评定："他对甲骨文的研究、殷周金文的研究、汉晋竹简和封泥的研究是划时代的工作。"（郭沫若：《历史人物·鲁迅与王国维》）。本文没有能力也不拟具体谈论这些成果，要指出的只是，他所以取得这些成果，完全在于他接受了当时西方资产阶级意识形态——从哲学理论到文艺作品的熏陶，特别是经过近代自然科学方法论的训练。他研究过西方哲学和社会学，翻译过形式逻辑书籍，所有这些才使他能突破传统史学的方法，对中国古史能具有一种新眼光和新看法，使他的学术成果不但大不同于乾嘉考据之类，而且也比同时的革命派人物如章太炎要深刻和新颖。章太炎也写了大量有关中国古代文化的专题论著，但始终没能摆脱旧樊篱，甚至固执到不相信出土的甲骨，与王国维用近代方法去整理古史研究甲骨的态度大不一样。

王国维在西方文化的熏陶下，浸染了叔本华的悲观主义、唯心主义，但他清醒地看到"可爱者不可信，可信者不可爱"。他知道他所爱的唯心主义哲学是并不可信的，从而把自己的主要力量献给了可信的历史科学。也正是由于他有这种西方文化的素养和态

① "王先生的宋元戏曲史和鲁迅先生的中国小说史略，毫无疑问，是中国文艺史研究上的双璧，不仅是拓荒的工作，前无古人，而且是权威的成就，一直领导着百万的后学"（《历史人物·鲁迅与王国维》）。

度，使他的《人间词话》[1] 虽然似乎只是零星论评断简残篇，却仍然成为闪烁着光华的中国近代屈指可数的美学著作。在中国文艺批评史上占有重要地位。总之，如梁王两人相较，社会影响上，梁远甚王；学术成就上，梁不及王。在整个历史地位上，梁当然在王之上。但如果说梁启超的启蒙影响虽广泛，毕竟只在一时；那么王国维的学术成果，却虽专门而影响更为长久。二十年代清华研究院的三巨头——梁启超、王国维、陈寅恪，是三十年代马克思主义史学兴起前的史学主要代表[2]。马克思主义在政治上、思想上以及文艺上都在五四运动前后就逐渐取得主导地位，但在史学方面，则是在三十年代才达到这一点的，它以郭沫若的《中国古代社会研究》为代表开始了史学领域内的马克思主义的进军。

总括上面，本文认为梁启超、王国维是中国近代启蒙思想和学术领域中的主要代表人物。由于中国近代思想集中在社会政治领域，他们两人的代表地位和时代意义在康、孙、章等巨大身影的遮掩下，显得暗淡得多。但因此而完全忽视和否定他们，则歪曲了历史本来面目。

---

① 王在哲学上一方面不满足严复那种肤浅的经验论，提倡超一时功利的形而上学，指出中国民族缺乏抽象思辨，“吾国人之所长宁在实践之方面，而于理论之方面，则以具体之知识为满足”（《静安文集》下同）。“故吾国无纯粹之哲学，其最完备者唯道德哲学与政治哲学耳”，最先表现了中国知识分子在比严复更深一层的水平上了解西方文化、追求精神价值、批判故国传统以迎接新的世界；但另方面，王又对中外哲学对理性、人性善恶的形上思辨予以健全常识的经验反对，这终于使他陷入“可爱”抑“可信”的矛盾中而离开哲学，这一矛盾是有深刻理论意义的。王对时人哲学的评论颇准确，表现了他的高度哲学素养，如他只提严、康、谭三人，认康为泛神论，谭半是唯物论，半是神秘论等，一语中的，超过今日好些论文。

② 这也就可说明，二十年代初梁启超写的《中国历史研究法》为何能再三翻印，受到社会热烈欢迎。三十年代马克思主义历史科学兴起后，梁的影响就迅速消退了。

略论鲁迅思想的发展

鲁迅是中国近代影响最大、无与伦比的文学家兼思想家，他培育了无数青年。他的作品是当之无愧的中国近代社会的百科全书。有两部散文文学可以百读不厌，这就是《红楼梦》和鲁迅文集[①]。《红楼梦》是封建社会的没落挽歌，鲁迅的文章则是指向它的战斗号角：

> ……那些头上有各种旗帜，绣出各样好名称：慈善家、学者、文人、长者、青年、雅人、君子……。头下有各样外套，绣出各式好花样：学问、道德、国粹、民意、逻辑、公义、东方文明……。
>
> 但他举起了投枪。

---

① 鲁迅的杂文，是应作为整体来看的艺术品，诚如鲁迅所说，"我的杂文，所写的常是一鼻、一嘴，一毛，但合起来，已几乎是或一形象的全体"（《准风月谈·后记》）。

他们都同声立了誓来讲说，他们的心都在胸膛的中央，和别的偏心的人类两样。他们都在胸前放着护心镜，就为自己也深信心在胸膛中央的事作证。

但他举起了投枪。

……

在这样的境地里，谁也不闻战叫：太平。

太平……。

但他举起了投枪！（《野草·这样的战士》）

研究鲁迅的书籍和论文已经不少。当然，有着许多好的研究论著。一些基本问题，例如评价，在1949年后取得无可动摇的公认，本文想以这些成绩为基础，接触几个有争议或被忽视的问题，主要谈鲁迅早年和前期的思想发展。鲁迅所以超越他的革命同辈和许多年轻的革命者，原因之一在于他以自己早年和前期的亲身经历，总结了中国民主革命各种惨痛教训，清醒地指出了斗争的方向和战略，并坚持到最后一息。

一　早年的两个阶段

“国民性”是鲁迅早年和前期十分关注的问题，它经常占据鲁迅思想活动的中心。探索一下它的来龙去脉，对了解鲁迅思想的发展及其特征，非常重要。

如果从少年时代算起，鲁迅思想一开始就有两个方面交织在一起。一方面，如鲁迅自己所说，“有谁从小康人家而坠入困顿的么，我以为在这途路中，大概可以看见世人的真面目”（《呐喊·自序》）。祖父下狱，家道中衰；寄居舅家，遭人白眼；父亲重病，来往于当铺与药店之间……，人情冷暖世态炎凉的辛酸滋味，总催促着

少年心灵的早熟。这比出身贫苦的农家子弟更容易体受到中上层社会的虚伪和奸诈，从小锻炼得敏锐、清醒、愤慨而坚强。另一方面，又如鲁迅自己所说，“我母亲的母家是农村，使我能够间或和许多农民相亲近，逐渐知道他们是毕生受着压迫，很多苦痛”（《集外集拾遗·英译本短篇小说选自序》）[①]。朴实的农村环境、诚挚的农家伙伴、田园风景[②]，民间社戏……，从小又给这颗敏感的心灵以难以忘怀的慰藉和温暖，“都曾是使我思乡的蛊惑”，“他们也许要哄骗我一生，使我时时反顾”（《朝花夕拾·小引》）。有所憎，有所爱，对“世人面目”的洞察和憎恶，对农村乡民的亲近和同情，它们交织起来，是使鲁迅日后着眼“国民性”问题的重要因素。而在五光十色、形形种种的半封建半殖民地极端复杂的环境中，鲁迅几十年始终憎爱分明，毫不含混，思想中那种既极其清醒又分外深沉的个性特征，作品中那种火一样的热情包裹在冰一样的冷静中的美学风格，不都可以追溯到这童年—少年时代的生活印痕么？[③]

青年鲁迅“走异路，逃异地，去寻求别样的人们”（《呐喊·自序》），进了为当时社会所讪笑不齿的洋学堂。在这里受到了时代潮流——戊戌变法维新思潮的精神洗礼。打开了眼界，接受了启蒙，并到日本留学去了。这时所谓启蒙，是指当时传来的西方资本主义的自然科学和社会思想。其中又特别是以严复《天演论》为代表的达尔文学说和社会达尔文主义。鲁迅早年不止一次读《天演

---

① 鲁迅对农民和农村的了解，更重要是在日本回来在绍兴教书的时候，但这时与农民的交往，仍溯源于童年期认识的基础上。

② 如“我生长在农村中，爱听狗子叫，深夜远吠，闻之神怡，古人之所谓‘犬声如豹’者就是”，（《准风月谈·秋夜纪游》）等等。

③ 自佛洛依德学说在西方广泛渗入文艺研究和作品、作家分析后，童年决定性影响被极度歪曲和夸大，但在我们这里，童年—少年期的影响又常被完全撇开或忽视，这也不利于深入分析艺术家的个性特征。

论》,并且不是一般地读,而是熟读得能背诵。[①] 严复宣传社会必然进化和号召人们必须发奋自强的观点,是鲁迅最早接受并长期坚持的一个基本思想和信念。但这里的鲁迅特点是,在当时先进的中国人,包括革命派在内,都把社会达尔文主义当作救亡的理论武器,鲁迅却更多地站在资产阶级人道主义的立场上予以批判地对待。不久之后,他就坚决反对"执进化留良之言,攻小弱以逞欲"的"兽性爱国"(《集外集拾遗·破恶声论》)。在当时大多数留日学生积极于学理工、政法、军事等等以图维新或革命,认为这是救国之道时,鲁迅又有自己的不同考虑。他选择了学医,到"还没有中国学生"的仙台医校去,其后又弃医而弄文,提倡资产阶级个性主义,决心从事不为当时革命派所重视的思想启蒙工作[②]。学医是为了救人,为了避免更多的人像他父亲那样被误治而死。弃文还是为了救人,因为"觉得医学并非一件紧要事,凡是愚弱的国民,即使体格如何健全,如何茁壮,也只能做毫无意义的示众的材料和看客,病死多少是不必以为不幸的。[③] 所以我们的第一要著,是在改变他们的精神,而善于改变精神的是,我那时以为当然要推文艺,于是想提倡文艺运动了"(《呐喊·自序》)。《狂人日记》中"救救孩子"的第一声呼喊,《阿Q正传》《示众》等等小说中不断提示的"国民"精神上的落后、麻木、愚弱,作"毫无意义的示众的材料和看客"……,是植根和开始于弃医弄文这一重大思想转折的。这一转折是鲁迅日益区别于当时先进人物如绝大多数资产阶级革命派人士

---

① 许寿裳《亡友鲁迅印象记三》:"有一天,我们谈到天演论,鲁迅有好几篇能够背诵……"。

② 当时改良派如梁启超等倒注意这方面工作,如梁的《小说与群治之关系》,可参阅本书论梁启超文。

③ 鲁迅晚年题词:"杀人有将,救人用医,杀了大半,救其孑遗,小补之哉,呜呼噫嘻",也可说是早年弃医弄文思想的成熟表现。

之特征所在。

所以，关于鲁迅早年思想及作品，不能撇开这个十分明白的发展关键，把1903年与1907年的论文混为一谈，看作同样水平，等同看待和引用；甚至不提后者，却把前者说得极高，这是不符合客观史实的。事实上，1903年的《斯巴达之魂》、《说鈤》、《中国地质略论》与1907年后的《文化偏至论》、《摩罗诗力说》、《破恶声论》有着明显的内容差别和思想发展的痕迹，而后者远为重要。前者主要表现了强烈的爱国反帝、进化论和自然科学唯物主义等思想[①]，基本没有超出当时革命派先进思潮的范围（当时革命派的爱国主义是火热的，进化论和唯物论思想也很突出）。后者却是更为复杂、深刻的社会、哲学、文艺思想，并开始具有鲁迅个人独特色彩。前者主要还在严复的影响下，后者则表现了章太炎的影响。严复和章太炎是影响鲁迅早年思想最重要的两个人。其中，章太炎又更为重要[②]。

如果说，《人之历史》是前一时期宣传进化论和科学思想的尾声，那么《科学史教篇》则是由"科学与爱国"走向提倡文艺运动的过渡。它着重提出科学的方法和精神（归纳与演绎、经验与数理并举），强调反对浅薄的实利和功用（反对只重"有形应用科目"等等），这一方面仍不脱严复影响，另一方面又超出了严复[③]，此文的结语是："故人群，所当希冀要求者，不惟奈端（牛顿）已也，亦希诗

---

① 近来好些论文把《说鈤》说得极高，大有抬入辩证唯物主义之势，本文不同意此说，而认为《说鈤》只是自然科学的朴素立场。

② 鲁迅与章太炎的关系，从政治、思想、学术、文风到个人交往，是值得详尽分析研究的，可惜至今未有详细论著。本文暂只能简略提出这问题。

③ 严复也着重理论科目和科学方法，认为这才是各种应用科学和工艺技术的根本。但严复偏于经验和归纳，对理论思维和理性方法缺乏足够估计。参看本书《论严复》。

人如狭斯丕尔（莎士比亚）；不惟波尔，亦希画师如洛菲罗（拉斐尔）；既有康德，亦必有乐人如培得呵芬（贝多芬）；既有达尔文，亦必有文人如嘉来勒（卡莱尔）。凡此者，皆所以致人性之全，不使之偏倚，因以见今日之文明者也。”由科学始，以文艺终，由宣传科学进步始，以提出人性问题终，这就与严复没有干系了。

随后几篇论文，特别是《破恶声论》，明显表现了章太炎主持《民报》时期的思想影响。但鲁迅在接受这些影响的同时，又超出了章太炎。

在“向西方学习”的中国近代先进思潮和当时资产阶级革命派中，章太炎的思想是别具一格，颇有异彩的①，以章太炎、陶成章为代表的光复会一派人（不是全部），在某种意义上具有或反映了走向崩溃的封建宗法社会中农民阶级（不是贫雇农而是自耕农）的某些特征和气息。章太炎的思想特点与此有关。鲁迅与章太炎在思想上的接近，实际也以此为基础（虽非自觉意识到）。章太炎跟当时革命派许多人不同，几乎全面反对严复。章太炎大讲“俱分进化”：“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化，若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化”（《民报》七期《俱分进化论》），认为进化论对于改革社会没有什么用处。② 鲁迅则坚持进化论，不赞成“俱分进化”，认为社会后必胜前，这是不同于章太炎那种虚无主义、悲观主义和佛教唯心主义世界观的地方。然而，章太炎那种艰苦朴实毫无近代浮华的乡土作风，他当时与改良派和革命派中的叛徒蟊贼的毫不妥协的光辉论战，他那与人不同的几乎全面反对西方资本主义的立场、观点和思想，对鲁迅都是很有影响的。章太炎反对崇拜西

---

① 参阅本书《章太炎剖析》。

② 此文一开头便引赫胥黎以反对斯宾塞的社会达尔文主义，严复在《天演论》中更多是以斯宾塞反对赫胥黎，章太炎相反，鲁迅更接近章。

方,轻视自己,章太炎反对议会民主,反对贱古尊今,他斥责和揭露西方资本主义文明的罪恶和虚伪,甚至对资本主义科技进步也加非难(因为这种进步以人民愈益苦难为代价)。他主张讲求道德,建立宗教,提倡国粹。"用宗教发起信心,增进国民的道德","用国粹激动种姓,增进爱国的热肠"(《民报》六期《演说辞》),这是章太炎1906年出狱到东京,在革命派欢迎他的盛会上提出的著名论点,以后《民报》上他的好些重要专论就是发挥这一论点的。总之,主张以精神、道德、宗教而不是以物质、科学、进化,来作为革命的推动力量和改革武器,来作为首要的宣传任务和工作课题。章太炎这种思想与鲁迅原来重视国民性的改造,有相通和接近之处。鲁迅这时不但也极力斥责盲目崇拜西方资本主义的物质文明,"皇皇然欲进欧西之物而代之"(《坟·文化偏至论》),而且认为破迷信、毁偶像、禁赛会(指民间以酬神名义的节日活动)、嘲神话是错误的,因为所谓宗教迷信、民间酬神等等娱乐活动看来似乎是违反科学的,但它们正是人们不满足于物质生活的精神要求和"形上需要"。"后之宗教即以萌孽,虽中国志士谓之迷,而吾则谓此乃向上之民欲离是有限相对之现世,以趣无限绝对之至上者也。人心必有所凭依,非信无以立,宗教之作,不可已矣"(《集外集拾遗·破恶声论》)。表面看来,这似乎比前一时期如《说鉏》之类朴素的自然科学唯物主义的哲学立场要倒退,其实却是为探索国民性问题而迈入历史文化领域的曲折前进。一般论著常把1903年就说成是所谓辩证唯物主义,就很难解释1907年后的历史唯心主义。实际上,不仅在哲学思想上,而且在政治思想上,鲁迅也没有停留在1903年反帝爱国的水平上,没有满足和满意于当时改良派要求的立宪和革命派主张的共和(都是要求实行西方的议会民主制即代议制)。相反,他认为"托言众制,压制乃烈于暴君","将事权言议,悉归奔走干进之徒,或至愚屯之富人,否亦善垄断之市侩……。古

之临民者，一独夫也；由今之道，且顿变而为千万无赖之尤，民不堪命矣，于兴国究何与焉”（《文化偏至论》）[1]。表面看来，这似乎相当保守和落后，其实是独特地表现或反映了对资本主义那一套毫不信任的农民阶级的某种思想情绪。也正是在这些文章中，鲁迅一再突出“农人”与“士夫”的对比：“……仅能见诸古人之记载，与气禀未失之农人，求之于士大夫，戛戛乎难得矣”；“盖浇季士夫，精神窒息，惟肤薄之功利是尚”，“墟社稷毁家庙者，征之历史，正多无信仰之士人，而乡曲小民无与”；“伪士当去，迷信可存”；“农人之慰，而志士犯之，则志士之祸，烈于暴主远矣”（《破恶声论》），如此等等。这可说是前述少年时代的情感爱憎的理论化，它表明鲁迅完全站在“农人”的朴实的道德、品德与风习一边，[2] 对上层社会来的无论是旧的或新的种种“破迷信、崇侵略”之类的理想、理论、风气、习俗予以摈斥、抵制和批判。不但地主阶级的，而且资产阶级的某些意识形态也都包括在内了。

正由于此，鲁迅早年的进化论思想也好，资产阶级人道主义和个性主义思想也好，在实质上便有与一般很不相同的特色在。这就是：从少年到早期直到以后，鲁迅心目中总有着他未能忘怀的广大农民的身影，鲁迅的同情和注意总是在这一边的。正因为此，“哀其不幸，怒其不争”才成为鲁迅许多作品的基本主题。正因为此，“麻木的神情”与“强壮的身体”相映对，才使鲁迅决然弃医而弄文，由宣传科学而提倡文艺，希望使广大人民（主要是农民）从那种种落后、愚昧、麻木、被动的处境状态中解放出来，在精神面貌意识形态有个根本改变。国民性问题的提出，是以它为根本基础的。

---

① 参看《章太炎剖析》。

② 同上。

救国必先救人，救人必先启蒙，不是“黄金黑铁”[①] 或政法理工，而是文艺、道德、宗教，总之不是外在的物质，而是内在的精神，才是革命关键所在。不奇怪，鲁迅由此得出的改变国民性的第一个答案便是：“掊物质而张灵明，任个人而排众数。”《文化偏至论》说，“其首在立人，人立而后凡事举，若其道术，乃必尊个性而张精神”，“国人之自觉至，个人张，沙聚之帮由之转为人国”；“多数之说，谬不中经，个性之尊，所当张大，……此亦赖夫勇猛无畏之人，独立自强，去离尘垢，排舆言而弗沦于俗囿者也”[②] ……。鲁迅认为，“夫中国在昔，本尚物质而疾天才矣”，今天一些人维新救国又“重杀之以物质而囿之以多数，个人之性，剥夺无余”，“中国之沉沦遂以益速”，因之必须掊物质，尊个性，反流俗，轻多数，提倡拜轮、尼采、易勃生。鲁迅当年的确是醉心于这些浪漫主义的文学家和思想家的，“有人说拜轮的诗多为青年所爱读，我觉得这话很有几分真，就自己而论，也还记得怎样读了他的诗而心神俱旺”（《坟·杂忆》）。当时流行的拜轮热，使鲁迅热情洋溢地写下了今天读来仍颇有声色的十九世纪浪漫主义文学史论《摩罗诗力说》。鲁迅当时也是喜欢读尼采的，[③] 在这些文章中，就有“与其抑英哲以就凡庸，曷若置众人而希英哲”之类充满尼采思想的句子。鲁迅在这里总的要求是心灵的启蒙和个性的解放。要这样，这必须冲破束缚，打碎枷锁，而这种束缚、枷锁则正是以所谓“舆言”（舆论）“俗囿”（习惯）“多数”“庸众”“一致”（“使天下人归于一致”）的形态出现

---

① “黄金黑铁断不足以兴国家”（《摩罗诗力说》）。

② 章太炎《四惑论》：“张大社会以抑制个人，仍使百姓千名互相牵制，……名为使人自由，其实亦一切不得自由也”，“以社会抑制个人，则无所逃于宙合……惨刻少恩，尤有过于天理”，也是强调个性不应为社会抑制等等。当然鲁迅与章太炎的思想并不可以等同。

③ 章太炎当年极力提倡“依自不依他”的主观唯心论哲学时也多次提到尼采。

的,它们构成了种种"伪饰""陋习"和"偶像"("多数"所崇拜的对象)。鲁迅上述所谓"排众数""轻多数",其实际矛头正是指向这种种深入人心而成为多数国民的精神桎梏的"舆言""俗囿""伪饰""弊习"。鲁迅之所以把一切诗人中"凡立意在反抗,指归在动作,而为世所不甚愉悦者悉入之",介绍给中国人民,也就是这个道理。鲁迅呼号要"如狂涛,如厉风,举一切伪饰陋习,悉与荡涤";"谓世之毁誉褒贬是非善恶,皆缘习俗而非诚,因悉措而不理也";"故怀抱不平,突突上发,则倨傲纵逸,不恤人言,破坏复仇,无所顾忌"。鲁迅提倡介绍的是"不为顺世和乐之音"、"不取媚于群而随顺旧俗"、"抗伪弊习以成诗"的"摩罗诗力"……(《摩罗诗力说》)。如其说,鲁迅在这里要求对抗、"荡涤"的是群众,不如说是以"众数"面貌出现的"舆言""旧俗""伪饰""弊习"。所以,一方面是"抗伪",另一方面则是,"苟奴隶立其前,必衷悲而疾视。衷悲所以哀其不幸、疾视所以怒其不争"(同上),这就清楚地表明了,鲁迅要蔑视、反对、粉碎的并不是"奴隶"群众自身,而是被加在"奴隶"群众身上的沉重的精神镣铐枷锁。鲁迅后来常讲的中国人奴隶成性,"暂时作稳了奴隶的时代"等等,实际指的也是这种状况,是指附在广大群众身上的、以"多数"面貌出现的那种种社会统治意识。所以,鲁迅早年在介绍了拜轮、雪莱之后,特意指出了普希金"渐去斐伦(拜轮)式勇士而向祖国纯朴之民",这一点有重要意义,它表明鲁迅超出了当时及以后许多人只知一味推崇爱慕"拜轮式勇士"的浪漫主义和个性主义。但普希金"终服帝力,入于平和",最后屈伏在沙皇威力下,歌颂俄罗斯武力,这又是鲁迅所深为不满的。于是紧接便提出莱蒙托夫"亦其爱国,顾绝异普式庚(普希金),不以武力若何形其伟大,凡所眷爱,乃在乡村大野及村人之生活",而大为鲁迅称许。但鲁迅所更称许的,则是那些被压迫民族的代表,如波兰的密克维支,匈牙利的彼多斐。他们才是为民族为人民大众争自由的

"决无疑二""洎死始已"的坚贞战士，不像普希金"自谓少年眷爱自由之梦已背之而去"的。其实，鲁迅在赞扬"摩罗诗力"的首要代表拜轮时，就指出，"拜轮既喜拿破仑之毁世界，亦爱华盛顿之争自由"。而"自由在是，人道亦在是"，反抗世俗与援助被压迫民族（希腊独立）是"兼以一人"，个性主义与人道主义是相交织在一起的。

鲁迅后来曾说"其实，我的意见原也一时不容易了然，因为其中本含有许多矛盾，教我自己说，或者是人道主义与个性主义这两种思想的消长起伏罢"（《两地书·二四》）。鲁迅早年以至前期无疑有人道主义和个性主义的思想，他不仅受严复和章太炎的影响，而且也受托尔斯泰和尼采的影响。[①] 但也正如超出严、章一样，鲁迅早年思想中的人道主义与个性主义也有异于托、尼。尼采心目中是无群众的地位的，在尼采，群众只是活该被践踏的庸氓，是与天才作对的虫豸。鲁迅始终没有这种敌视人民的观点，他从小对质朴的"农人"有强烈的眷恋，而自己则总是谦逊的。那种践踏群众高倨人民之上的超人哲学，与鲁迅本质格格不入。鲁迅鼓吹"摩罗诗力"，鼓吹"贵力尚强"，鼓吹强有力的人性，只是希望有人带头，终使整个国民"亦皆诗人之具[②]"。尽管个性主义的孤独感对鲁迅一生有强大影响，渗透在思想、生活和作品中；但鲁迅一生的出发点和着眼点始终是广大人民，即国民性的改造。资产阶级人道主义和个性主义，不但交织在一起，而且的确又是有消长起伏的。在早年浪漫主义期，表现在现象上个性主义似乎更突出一些，以后，则人道主义十分鲜明。但总的来看，我以为前一因素（人道主义）

---

① "托尼学说，魏晋文章"的对联，据云曾为鲁迅首肯。托尔斯泰的思想，如列宁所指出，正是千百万农民在资产阶级革命来临时的思想情绪的反映。

② "败拿破仑者，……国民而已，国民皆诗，亦皆诗人之具，而德卒以不亡。此岂笃守功利，摈斥诗歌，或抱异域之朽兵败甲，冀自卫其衣食室家者意料之所能至哉？"（《摩罗诗力说》）

比后一因素(个性主义)要更为基本,更为持久,也更为重要。尽管从表面看来(例如常引尼采等)情况似乎相反。

但鲁迅不是"泛爱众",提倡"人皆兄弟"之类的人道主义者,他反对托尔斯泰的非暴力主义。鲁迅从来对旧事物和某些人有强烈的憎恨和厌恶,主张用强力去抵制、反抗它。这样也就用得上个性主义了,即"张个性"以抗"舆言""俗囿""弊习""众数"。可见,还是有所爱有所憎。鲁迅站在自己的基地上,从改变国民性这一基本课题出发,去接受和改造各种思想、理论(从严复到章太炎,从托尔斯泰到拜轮、尼采,从进化论到人道主义和个性主义),而形成颇有特色的早年浪漫思想。这种思想虽雄大但空泛,它作为改变国民性的答案,当然是没有实现也不可能成功的。

二 前期的两个阶段

1909到1918是鲁迅沉默的十年。青年浪漫思想期已经过去,辛亥革命特别是二次革命失败后的黑暗现实,迫使鲁迅把早年"我以我血荐轩辕"火一样的爱国热情,沉淀在、包裹在、压缩在冰一般的冷静的观察、探索中。1911年小说杰作《怀旧》已初露这种美学风格,虽然其中还有轻快笔调,反映着对当时革命还抱希望;但对落后的农村毫无变动(并与太平天国革命的巨大震动相映对),鲁迅已表现了很大关注。国民性问题并没解决,革命倒证明了鲁迅早年的看法:办工业兴实业,"黄金黑铁",固然不能解决救国问题,去皇帝改共和,也仍然不能使中国兴起。上层是一幕又一幕的政治丑剧,下层却永远沉沦在麻木、"平静"、不觉悟和被宰割的悲惨境地中,旧的统治秩序和统治人物毫无改变,"到街上去走了一遍,满眼是白旗,然而貌虽如此,内骨子是依旧的,因为还是几个旧乡绅所组织的军政府"(《朝花夕拾·范爱农》),"知县大老爷还

是原官，不过改称了什么……带兵的也还是先前的把总”(《阿Q正传》)。……

出路究竟何在？鲁迅并没有放弃国民性问题，而是在继续探索。1925年春鲁迅仍然坚持：“此后最要紧的是改革国民性，否则无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的”(《两地书·八》)。从世纪初在东京向许寿裳等人提出这问题，整二十余年了，问题依旧，但鲁迅这时的答案已有不同。代替“掊物质”“张个性”的早年浪漫理论的，是“以不可见之泪痕悲色振其邦人”的小说创作和白刃般的杂感散文。鲁迅提出并实行“文明批评”和“社会批评”，来作为唤醒在“铁屋子”里“熟睡”和“闷死”的国民的主要武器。“我早就很希望中国的青年站起来，对于中国的社会、文明，都毫无忌惮地加以批评”(《华盖集·题记》)，“最缺少的是文明批评和社会批评，我之以莽原起哄，大半也就是为了想由此引起新的这一种批评者来……继续撕去旧社会的假面。”(《两地书·一七》)“我总还想对于根深蒂固的所谓旧文明施行袭击，令其动摇，冀于将来有万一的希望。”(《两地书·八》)这种思想一方面仍然是早年主张启蒙、主张排“舆言”“俗囿”的继续，所谓“弄文罹文纲，抗世违世情”(《集外集·题呐喊》)，还是弄文以抗世。另一方面却又是这些主张远为具体深入的发展。因为鲁迅实际已经看到正是这古旧“文明”造成了国民性问题，是对广大人民的毒害，是使人民不觉悟、落后、麻木等等的重要原因，而这种“文明”正是一切统治者们所竭力维护的。鲁迅这时对改变国民性问题的答案，已落实在对各种社会现象和占社会统治地位的意识形态进行彻底揭露和猛烈批判上。这种意识形态主要是封建主义。鲁迅这时实际清算了早年受章太炎那种种谈国粹、讲道德、重宗教、轻物质、反对西方资本主义文明等观念影响，看到了这些东西的严重的落后倒退的封建性质。鲁迅彻底摆脱了小生产者的种种狭隘眼界，克服了民粹

主义的倾向，大踏步地向包括小生产意识状态精神面貌在内的封建主义猛烈开火了。鲁迅当时的杂文和小说都是围绕着反封建的启蒙而展开的：

> 有的是对于扶乩，静坐，打拳而发的；有的是对于所谓“保存国粹”而发的；有的是对于那时官僚的以经验自豪而发的；有的是对于上海时报的讽刺画而发的……（《热风·题记》）

从孔孟经书到二十四孝，从传统道德到宗教迷信；从“保存国粹”到“东方文明”，从“神童”到遗老，从《估学衡》到《咬文嚼字》，从《我之节烈观》到《我们现在怎样做父亲》，从血蘸馒首治肺痨（《药》）到“一代不如一代”九斤老太的感叹（《风波》）……，一支支无可抵挡的匕首和投枪射向了“根深蒂固”实即占据当时社会统治地位的意识形态和社会现实，坚决“撕去旧社会的假面”，露出它吃人的真相。“我翻开历史一看，……每叶上都写着仁义道德几个字，……仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是吃人”（《狂人日记》）。“我以为要少——或者竟不看中国书”（《华盖集·青年必读书》）。“无论是古是今，是人是鬼，是三坟五典，百宋千元、天球河图、金人玉佛、祖传丸散、秘制膏丹，全都踏倒它”（《华盖集·忽然想到(五至六)》）。鲁迅希望青年与千百年统治社会的封建传统意识形态彻底决裂，不再被这“根深蒂固”的旧文明所俘虏所吃掉……，这突出地表明了，“文明批评”和“社会批评”作为鲁迅这一时期改变国民性而战的主题的巨大意义。可见，与早年相比，启蒙虽然依旧，但对待宗教、迷信、国粹、古代文化、西方物质文明等等问题的具体看法，与早年却很不相同，甚至刚好相反了。

杂文如此，小说也这样。从阿Q精神、祥林嫂到吕纬甫的思想苦痛，也都涉及所谓国民性问题。鲁迅后来说，“我的取材，多采

自病态社会的不幸的人们中，意思是在揭出痛苦，引起疗救的注意"(《南腔北调集·我怎么做起小说来》)。"我便将所谓上层社会的坠落和下层社会的不幸，陆续用短篇小说的形式发表出来了"(《集外集拾遗·英译本短篇小说集自序》)。"也不免夹杂些将旧社会病根暴露出来，催人留心，设法加以疗治的希望"(《南腔北调集·自选集自序》)……。还是"疗救"，但内容与早年已大不一样，不再是抽象的人性探讨①，而是切实具体的社会揭露和批判。

鲁迅通过这些小说和杂文形象地展示了，旧势力的凶恶和厉害还不在真刀真枪，更在杀人不见血的旧意识形态的侵袭腐蚀中。"他走进无物之阵，所遇见的都对他一式点头。他知道这点头就是敌人的武器，是杀人不见血的武器，许多战士都在此灭亡，正如炮弹一样，使猛士无所用其力"(《野草·这样的战士》)。陈旧的封建复辟势力不用说，包括摩登的外国思想代表(如当时来华讲学的杜威、罗素)也一律对这"杀人不见血的武器"——古老、巨大、表面文质彬彬实际凶狠毒辣的所谓"东方文明"高唱礼赞之曲。花样繁复，人物多种，都是要保护、维持这个社会意识形态，以构成为地主买办阶级所需要的上层建筑。只有十月革命送来了马克思列宁主义，运用阶级分析的方法才能对它进行理论上的彻底否定。鲁迅自己也在摸索这条道路。然而不是在理论上作出结论，而是进行具体而广泛的"社会批评"和"文明批评"。一直到晚年，鲁迅始终坚持了这种社会批判与文明批判，毫不妥协地向一切传统意识形态和黑暗现实进行斗争。

但是，鲁迅又并不停留在这种批判上。本文认为，正如早年可

① "他对我常常谈到三个相联的问题，怎样才是理想的人性？中国人民性中最缺乏的是什么？它的病根何在？"(许寿裳《我所认识的鲁迅·怀亡友鲁迅》，《亡友鲁迅印象记》)

以1906年春弃医弄文为界标分为两个小段一样，鲁迅前期也可以1925年春参与女师大事件为界标分为两个小段。如果说，前一小段的“文明批评”、“社会批评”，指向的主要还是广泛社会现象和一般的统治阶级意识形态；那末，后一小段则直接地集中地打向了统治阶级本身——它的具体人格代表：“执政”(段祺瑞)“总长”(章士钊)和作为它们的帮凶帮忙的校长、教授、诗人、名流——杨荫榆、陈西滢、徐志摩之流。这是一个很重要的进展。它绝不是什么“纠缠于个人琐事”，没有意义；(也如鲁迅后来自己所说，“华盖集及续编中文，虽大抵和个人斗争，但实为公仇，决非私怨”)恰好相反，它标志鲁迅所进行的战斗进入了一个与统治阶级特别是文化界统治者直接肉搏的新阶段。因之才招来了那么多的“流言”、诽谤、怨恨和迫害，[①]“免职”、上黑名单(《大衍发微》)，避居医院，终于不得不“逃出北平”离京南下。两本《华盖集》就比《热风》更为激烈紧张，斗争的气息和意识更为浓厚强烈，也更吸引着、激动着和有效地教育着人们和广大青年。章士钊、杨荫榆、陈西滢、徐志摩并非独立的个人，他们是以段“执政”为后台的北洋军阀的一个统治集团。正是他们，从精神到肉体，从制造流言蜚语到运用行政手段，从解散学校到枪杀学生，残酷无耻地迫害、镇压和欺骗人民和青年。它们作为半封建半殖民地统治阶级的活生生的人格化身和具体代表，鲁迅对他们的斗争是比前一阶段更为具体、直接的阶级斗争。这不只是一般的“文明批评”和“社会批评”了，而是异常尖锐的政治斗争和思想斗争。这一斗争对鲁迅思想的发展，对鲁迅日后成为马克思主义者，对鲁迅日益与也曾进行过“文明批评”“社会

---

① “他说文章攻击社会的黑暗面，借了小说的体裁，却不专指某人，所以容易令人不留意，其后，直接批评社会，有时为了批评的真切，简直借某一个人，某一件事来给某一群以掊击，于是这一群与之仇恨……(许寿裳《关于鲁迅的生活》)。

批评”的“五四”同辈和青年根本区别开来，是起了不可低估的关键作用的。鲁迅对阶级矛盾、阶级斗争、暴力革命……等等观念的接近和接受，也都与这场斗争有关。所以，本文认为，应该强调以它作为鲁迅思想发展中的一个重要界标。

在这场斗争中，鲁迅创造了用具体个人当靶子的战法，在架子不小面子颇重的中国上流社会，无情撕去绅士们的假面，还其本来样相，的确煞是好看。这沉重地打击了敌人，也吸引了广大的读者。这些真人真事，即使只是一鼻一嘴一毛吧，合起来却成了难忘的典型。鲁迅以后就一直采用这种战法，无可抵挡地战胜了一切敌人。

在广泛的“文明批评”“社会批评”中，在这种日益深入的阶级斗争中，鲁迅不断具有和提出了许多接近和符合于马克思主义的重要思想、观点或观念，这些观念是他1927年终于接受和成为坚定的马克思主义者的内在根据和思想前提：

“人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等，所以，直接的物质生活资料的生产……构成为基础”(恩格斯:《马克思墓前的讲话》)，这是马克思发现的人类历史的根本规律，是历史唯物主义最基本的一条原理。它本是一个“简单事实”，却历来被“繁茂芜杂的意识形态所掩盖”(同上)，为千百年各种统治社会的剥削阶级的意识形态所抹杀和掩盖。鲁迅在上述批判和斗争中，对马克思主义的这一基本观念日益接近。早年那种轻视物质文明[1] 的浪漫观点和历史唯心主义已经放弃，从阿Q的

---

① 他晚年对“物质文明”则作了十分明确的阶级揭露：“‘物质文明’也至少有两种，一种是食肥甘穿轻暖，住洋房的；一种却是吃树皮，穿破布，住草棚。”(《集外集拾遗·两种“黄帝子孙”》)既不同早年的一笔抹杀，也不同于前期初年的一般肯定。如果说章太炎由反资本主义而退向封建主义，鲁迅则由反资本主义而进向马克思主义。

"生计问题",到《娜拉走后怎样》,从涓生子君的恋爱悲剧到大白菜堆成A字的喜剧,鲁迅在其小说、杂文、通讯中一再提出"吃饭"、"啖饭"、"饭碗"问题。"人类有一个大缺点,就是常常要饥饿,……经济权就见得最要紧了"(《坟·娜拉走后怎样》1923年)。"要求经济权固然是很平凡的事,然而也许比要求高尚的参政权以及博大的女子解放之类更烦难"(同上),"一说到经济的平匀分配,或不免面前就遇见敌人,这就当然要有剧烈的战斗"(同上)。家庭尚且如此,社会更不用说。鲁迅并且指出,正是胃里鱼肉消化不掉的人们要掩盖人要吃饭这个基本事实:"凡承认饭需要钱买,而以说钱为卑鄙者,倘能按一按他的胃,那里面怕总还有鱼肉没有消化完,须得饿他一天之后,再来听他发议论"(同上)。到后期,这一观念就以明确的马克思主义的理论形式表达出来了,"……是以为若据性格感情等,都受支配于经济(也可以说根据于经济组织或依存于经济组织),……"(《三闲集·文学的阶级性》1928年)。[①]

与此紧相连,是对阶级分野的认识。早年那种章太炎式[②] 认为中国古文化"以是而不轻旧乡,以是而不生阶级"(《破恶声论》)的糊涂观点也早已消去。"上等人"与"下等人"、"聪明人"与"傻子"、"阔人"与"穷人"、"治者"与"被治者"、"官魂"与"匪魂""民魂",祥林嫂的苦难与鲁四老爷的皱眉,爱姑的离婚与七大人的屁塞……,不断以鲜明对照的方式涌现在鲁迅的笔下。1925年,鲁迅说,"有烧烤,有翅席,有便饭,有西餐。但茅檐下也有淡饭,路旁

---

① 鲁迅前期关于文艺起源于劳动和宗教等观点(《中国小说历史的变迁》),也是符合马克思主义的。

② 章太炎认为中国比西方"去封建远"(指中世纪封建领主制),"去封建远者,民皆平等,去封建近者,民有贵族黎庶之分",从而认为中国"无阶级"(指等级制)"最自由"云云。当时绝大多数人们不知道阶级的马克思主义的含义,指的是封建等级。孙中山也有此种观点。

也有残羹，野地也有饿莩，有吃烧烤的身价不资的阔人，也有饿得垂死每斤八文的孩子”(《坟·灯下漫笔》)。认识或描述“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的阶级分野现象并不稀罕，当年五四运动新文学中好些作品也有过这方面的感受和描述。鲁迅的特点是在亲身的社会战斗中，是在与教授名流达官贵人总之上层社会代表人物的直接斗争中，来认识和提出这些观念的，这比旁观的或客观的感受描述，有着显然不同的分量。这一方面发展到1927年冬，鲁迅便以一个马克思主义者的立场，就文学阶级性问题向梁实秋进行了人所熟知的著名的批判。

马克思主义认为是人民群众创造历史。鲁迅的《未有天才之前》等许多杂文，也明白地表示了对这一观点的不断接近。早年那种“排众数”“非庸众”，强调天才个人的孤独也逐渐消逝。这是由于反“舆言”“俗囿”已日益取得打击的明确阶级方向的原故。打击对象(上层统治阶级)的明确，使革命动力和基础(人民群众)也日益明确。同时，这也与鲁迅在战斗中愈来愈获得广大青年的支持拥戴(特别是1925年后，女师大的斗争和厦门、广州的斗争)的亲身感受有关。但这问题前期并未彻底解决，它要到后期特别是1930年以后才取得“工农兵的明确方向”的。

鲁迅在自己的战斗中，还不断地与马克思列宁主义关于暴力革命、武装斗争和无产阶级专政这样一些根本思想相接近：

> 改革最快的还是火与剑，孙中山奔波一世，而中国还是如此者，最大原因还在他没有党军，因此不能不迁就有武力的别人……(《两地书·十》1925年4月)
>
> 当时和袁世凯妥协，种下病根，其实却还是党人实力没有充实之故……(同上，十三，1925年4月)

这既是对鲁迅亲身经历的辛亥革命的总结，同时也正是由于在与统治集团的直接斗争中使鲁迅痛感，能彻底打垮反动派的并不是笔，而是枪，不是文字，而是武力。“我现在愈加相信说话和弄笔的都是不中用的人，无论你说话如何有理，文章如何动人，都是空的。他们即使怎样无理，事实上却着着得胜”(《两地书·二二》1925年5月。)

批判的武器不能代替武器的批判。“血债必须用同物偿还，……以上都是空话。笔写的有什么相干？实弹打出来的却是青年的血。”(《华盖集续编·无花的蔷薇之二》)这是1926年三一八惨案(段祺瑞枪杀请愿学生)后写的。“文学是最不中用的，没有力量的人讲的，有实力的人并不开口，便杀人……”(《而已集·革命时代的文学》)。“孙传芳可以赶走，是革命家用炮轰掉的，决不是革命文艺家做了几句……文章赶掉的。”(《集外集·文艺与政治的歧途》)这是1927年大革命失败前和后写的，前后一脉相承。很明显，后期的马克思主义观点不是突然跳出来，在前期的现实斗争中已打下了深厚的思想基础。

然而，最著名也是最突出的，是《论费厄泼赖应该缓行》了。

鲁迅早年是旧民主主义革命的积极参加者，亲身感受过当时“社会上大抵恶革命党如蛇蝎”(《华盖集·补白》)的情况。辛亥革命后，这些“漂亮的士绅和商人，看见似乎革命党的人便亲密的说道，我们本来都是草字头，一路的啊”(同上)，革命党于是也就“不咎既往”“咸与维新”。袁世凯上台二次革命失败后，这批人对革命党进行了大规模的杀害。明的、暗的、集中的、零散的，其情节和手段都是相当惊人的。但这在当时谈得并不多，以后更被遗忘或掩盖。[1] 鲁迅却不能忘怀这许多同辈们的血。鲁迅“打落水狗”的坚

---

① 至今对这段血腥历史叙述研究仍不够。

决主张是从这个血的教训中总结出来的：

……官僚和土绅士或洋绅士，只要不合自意的，便说是赤化，是共产，民国元年以前稍不同，先是说康党，后是说革党，甚至于到官里去告密。……所谓以人血染红顶子之意。可是革命终于起来了，一群臭架子的绅士们，便立刻皇皇然若丧家之狗……。说是咸与维新了，我们是不打落水狗的，听凭它们爬上来罢。于是它们爬上来了，……咬死了许多革命人，中国又一天一天沉入黑暗里，一直到现在。……先烈的好心，对于鬼蜮的慈悲，使它们繁殖起来，而此后的明白的青年，为反抗黑暗计，也就花费了更多更多的气力和生命(《坟·论费厄泼赖应该缓行》)。

这是怀着满腔悲愤写下的历史教训。鲁迅接着举了秋瑾、王金发的例子，这都是他熟识的人和亲历的事。在《坟》的后记中，鲁迅再次慎重提醒读者："最末的论费厄泼赖这一篇，也许可供参考罢，因为这虽然不是我的血所写，却是见了我的同辈和比我年幼的青年们的血写的。"鲁迅晚年又一再提起这些事。[①]

通过自己的战斗和总结历史的教训，达到对马克思主义一些基本观点的接近和吻合，这是鲁迅根本区别于仅从书本上获得或号称信奉马克思主义的人们的地方。马克思主义对于社会、历史、文化、革命的这种种观点(即历史唯物主义)，对鲁迅来说，不是一种抽象理论，不是口头上或文章中的空泛词句，它日益成为有血有

① 如《伪自由书·杀错了人异议》。

肉、与自己的生活、斗争、经历不可分割并必须依靠之的科学真理。[①]

正是在这种坚实基础上，再经过1927年大革命和大革命失败后又一次更惨重的血的教训，“我一生从未见过有这么杀人的”（《集外集·俄文译文阿Q正传序及著者自叙传略》）。“在二七年被血吓得目瞪口呆”（《三闲集·序言》）。“泪揩了，血消了，屠伯们逍遥复逍遥，用钢刀的，用软刀的，然而我只有杂感而已”（《而已集·题辞》）[②]，在严肃的思考和认真的学习（这时学习的并不是马克思主义文艺理论，而是马克思主义的一些基本学说）之后，鲁迅终于接受马克思主义，由上述量的积累实现了质的飞跃。这个飞跃的起点似应从1926年冬离厦门前后算起，它的完成则可算在1927年秋冬到上海的前后。在厦门后期的思想和活动，《坟》的结集，《野草》的题辞，都或象征或标志在走向一个新的开始。而1927年冬在上海的好些论著、讲演，如《卢梭和胃口》、《文学和出汗》、《文学与政治的歧途》等，则可以看出鲁迅在集中地考虑和阐述文艺的阶级性问题，开始自觉地运用马克思主义阶级论作为理论武器来进行战斗，与前期零散、自发的阶级观点已很不一样了。本文认为，这几篇文章和讲演就是完成这个质的飞跃、鲁迅思想进入作为马克思主义者的后期阶段的界标。当然，在后期，鲁迅思想仍在不断发展，从基本接受马克思主义到全面理解和熟练运用，从站在共产党一边到明确与工农结合自觉为无产阶级斗争服务，从

① 所以鲁迅并非先掌握辩证唯物主义，再掌握历史唯物主义，如今日课堂教学次序那样；情况恰好相反，先是对历史唯物主义基本观点的接近和接受，而后才是自觉运用唯物辩证法观察分析一切（1930年以后）。马克思主义本身也是这样形成的，也并非先有辩证唯物论后有历史唯物论。（顺便说一下，马、恩并未用过“辩证唯物主义”这一词汇和术语，它是由普列汉诺夫创始，列宁正式采用的。）

② 鲁迅把1926年的诗句重作1927年杂感集的题辞，显然有深意在。

初步具备共产主义世界观到成为一个成熟的马克思主义者，任何人都有一个过程，鲁迅也不例外。所以即使后期，也还可以分出一些小的段落。但这个后期的起点却应该是1927年冬。如果《而已集》(前半)可说是前期的尾声，那么《三闲集》(后半)便可说是后期的序幕，从文章的内容、题材，以至文笔、风格，都展现出前后期的差异。到整个《二心集》，就更确定更明显了。辛亥革命失败后，鲁迅消沉无所作为；三一八惨案后，鲁迅愤慨而悲凉；大革命失败后，鲁迅已无处可走，革命处在最低潮，鲁迅反而异常坚定、明确，尽管有血的“重压”，却“觉得中国现在是一个进向大时代的时代”(《而已集·尘影题辞》1927年12月，这是一篇很重要的文章)。前两次那种种消沉、无奈的情感阴影少多了，日益增多的是对前途的希望和自信，与前期的怀疑和彷徨成了对照。这也说明鲁迅在世界观上已完成了一个重要飞跃。他在理论上接受了马克思列宁主义，结合自己几十年斗争经验，一下就牢牢抓住了它的精神实质，与自己的情感思想溶成了一体。

总起来看，鲁迅早年尽管在自然观上是唯物论，但世界观是历史唯心主义。前期具有了某些接近或符合历史唯物主义的观点和观念，但还不是马克思主义者。因为马克思主义的历史唯物论是关于人类社会历史发展规律的系统理论，不是任何零星片断的观念或观点的集合所能等同或替代，包括鲁迅上述接近或吻合历史唯物论的那些思想、看法也这样。因为这些思想、看法并没有自觉地系统地上升到理论的高度来加以认识、论证和掌握。鲁迅自己便承认，他并不是哲学社会科学的系统研究者。与当时许多知识分子今天标榜这个主义，明日又信奉那个主义根本不同，尽管早在留学日本时就接触过马克思主义(当时资产阶级革命派中有一股学习、宣传社会主义的思潮，《浙江潮》、《民报》等都有过介绍马克思学说的文章)，但鲁迅对流行的种种理论，一概采取怀疑、拒绝甚

至厌恶、憎恼的现实立场。鲁迅从不轻信。在未经过实践验证以前，宁肯对它们采取保留的态度。因此，在后期正式接受马克思主义之前，鲁迅所能信奉的正式理论，仍然只能是他早年从《天演论》和自然科学中所接受的达尔文的进化论，相信自然、生物、人类、社会必然向前进化。所以鲁迅经常提到它。虽然从早年起，进化论就并不能概括或代表鲁迅思想的全体。

早年的革命浪漫主义，前期的批判现实主义，后期的马克思主义，鲁迅的思想和作品，经历了重要的发展。发展就是扬弃，其中有否定有继承。鲁迅对农民的同情和关注，对上层社会的憎恶和斗争，早年和前后期是相连续的。但鲁迅对早年那种民粹主义的或小生产者的观点是彻底舍弃了（这点极重要也很不容易，有人如毛泽东一生都未做到），对资产阶级人道主义、个性主义和历史唯心主义，是加以否定了。这种否定和舍弃经历了无情的自我斗争。从来没有什么"天纵之圣"。把鲁迅说成一开始就是马克思主义者或辩证唯物论者，在根本上便违反了鲁迅自己的说法和鲁迅的基本精神。另一方面，把鲁迅的后期与前期和早年截然割开，把早年看成一塌糊涂，也是错误的。或者，一再推迟鲁迅后期的开始年限，好像必须把它拉到"1928年下半年"甚或1930年之后才更"纯粹"，但世上并没有这种"纯粹"。并且这些论者也未提出这种分期的具体界标、内容和理由[①]。当然，本文所提出的分期、分段也只是初步意见，可能被责难为割碎鲁迅之类，但本文认为，鲁迅就正是这样一步一脚印地向前迈进的，这正是鲁迅的伟大。否认这种思想发展的具体阶段性，只能导向把鲁迅神化或神秘化，把他捧入

---

① 有人以鲁迅日记中的书帐来作为"理由"，似难成立。1928年书帐中马克思主义书籍大增，其实刚好证明鲁迅这时已经接受和相信了马克思主义，才如此认真深入地钻研它。

礼拜的庙堂，这恰好是对鲁迅的背离和侮辱。

三　知识分子的主题

鲁迅本人是知识分子。在鲁迅作品中，知识分子是一个突出主题。这仍然是中国近代民主革命的深刻反映。从戊戌经辛亥到五四，从五四经大革命到三十年代，知识分子是中国革命的先锋和桥梁，同时又具有各种严重的毛病和缺点。他们的命运、道路和前途，他们的成长、变迁和分化，成为鲁迅所十分关心的问题，这个问题在鲁迅思想发展中占有重要地位。它与农民问题同成为鲁迅作品的两大基本主题。这也是中国近代两大历史课题。鲁迅思想的发展与这问题密切相关，也可以说，鲁迅在这个问题上的思想发展是他整个思想发展中的重要组成部分。

鲁迅对知识分子寄予很大的同情和希望，同时又给以无情的鞭挞和揭露。革命的，灰色的，反动的，先革命而后反动的，吃人的，被人吃的……，各种各样知识分子形象，活灵活现地出现在鲁迅笔下，形形色色，蔚为大观。

《怀旧》、《孔乙己》无论矣，他们是被《四书》《五经》吃空了灵魂的末代封建知识分子的下层，那种迂臭、愚昧、空虚受欺侮迫害然而仍不掩其善良的牺牲品，鲁迅是用一种嘲讽而又同情的眼光，看着他们的灭亡的。与此相映对，是鲁迅对曾参加或企望过革命的同辈和下辈知识分子的深切同情。从瑜儿、吕纬甫、魏连殳到涓生、子君，他们的道路和命运，便是鲁迅的亲身经历和见闻。在寂无回响有如荒漠的莽原中，这些曾经满怀豪情闹过革命的知识分子，有的爬上去了，本身变成了反动派或反动派的帮凶。当年赫赫有名的革命派，曾经编印过《黄帝魂》之类的影响很大的革命宣传品的章士钊，不就是典型代表么？但更多的革命知识分子，特别像

范爱农那些下层的，却终于连整个身心都被黑暗吞噬掉，完全消失和被人遗忘了。不但范爱农没人知道或无人问及，连当年轰轰烈烈的"鉴湖女侠"，也同样荒坟冷落，不再为人所记忆和提及了。他们虽不过一两个例子，其实代表着整个一代。出生入死建立功勋的最勇敢的革命党人被杀害，有的退隐消沉了，少数（当年革命派的某些上层人物）成了"新贵"，反动派篡夺大权，依然故我。例如，拿首义地区的两湖来说，被杀的焦达峰、陈作新（湖南的革命派首领人物）的墓木已拱，无人念及，杀人的主谋谭延闿（原立宪派）却成了国民党几十年的要人和大官。这种事例是太多、太多了。面对这种现实，秋瑾、陶成章、范爱农的身影怎能不再三浮现在鲁迅的心头、笔下？

五四运动过后，鲁迅又经历了这样一次"有的高升，有的退隐，有的前进"的分化。不论是当年曾悲歌慷慨为推翻满清建立民国而流血奋斗过的一代，也不论是当年曾振臂高呼为打倒孔家店而雄谈阔论的一代，都逐渐渺无声息，总之是被那巨大深重的旧黑暗势力吃掉或"同化"掉，于是自己也就成了黑暗的一部分。（吕纬甫、魏连殳等形象是有深刻典型意义的）。就是"前进"的，究竟能"进"到哪里，鲁迅也颇有怀疑。死者已矣，生者何如？曙光在何处？路在哪里？"新的战友在哪里？"（《自选集自序》）鲁迅看到一代又一代作为所谓先锋的革命知识分子这种末路和命运，有着巨大的愤慨和悲伤。鲁迅一往情深以歌当哭的那些极其沉郁优美的艺术作品，很多与这一主题有关[①]：

---

① 以小说论，在《怀旧》、《狂人日记》、《孔乙己》、《药》、《风波》、《故乡》、《阿Q正传》、《在酒楼上》、《祝福》、《孤独者》、《伤逝》、《铸剑》这些最成功的作品中，以及鲁迅全部小说创作中，一半左右与此主题有关，具有浓厚抒情成分。另一半则是农民问题的主题，这一部分个人抒情成分要少得多。

……潮湿的路极其分明，仰看太空，浓云已经散去，挂着一轮圆月，散出冷静的光辉。

我快步走着，仿佛要从一种沉重的东西中冲出，但是不能够。耳朵中有什么挣扎着，久之，久之，终于挣扎出来了，隐约像是长嗥，像一匹受伤的狼，当深夜在旷野中嗥叫，惨伤里夹杂着愤怒和悲哀（《彷徨·孤独者》）。

……新的生路还很多，我必须跨进去，因为我还活着。但我不知道怎样跨出那第一步。有时，仿佛看见那生路就像一条灰白的长蛇，自己蜿蜒着向我奔来，我等着，等着，看看临近，但忽然便消失在黑暗里了。

初春的夜，还是那么长。……（《彷徨·伤逝》）。

极强烈的情感包裹沉淀在极严峻冷静的写实中，出之以中国气派的简洁凝炼，构成了鲁迅前期作品所特有美学风格。它使读者深切地感受到、认识到中国革命的艰难和知识分子选择道路的艰难。这两个问题是极为深刻地联系在一起的。它是典型环境中的典型性格和意境。把鲁迅前期作品和思想中的沉重、悲凉、孤独、抑郁，简单地一律看成消极的东西，低估它们的思想价值和美学意义，是不符合事实的。包括像《孤独者》这样冷峻哀伤的作品，使人读后的美学感受，也并不是低沉、消极或颓废；相反，它燃起的是深重的悲哀和强烈的愤慨。鲁迅的小说、散文（如《野草》）所以能如此深入人心，具有那么强大、深刻和持久的感染力量，与这种美学风格直接有关。它使人玩味无穷，一唱三叹；低回流连，不能去云。这是那些所谓"通体光明"实乃一览无余的作品所完全不能匹敌的。

但是，到 1926—1927 年，上述那种沉重的抒情，开始近乎尾声了。斗志方浓，愁绪已淡，比较一下，就很显然：

夜九时后，一切星散，一所很大的洋楼里，除我以外，没有别人，我沉静下去了。寂静浓到如酒，令人微醺。望后窗外骨立的乱山中许多白点，是丛冢；一粒深黄色火，是南普陀寺的琉璃灯。前面则海天微茫，黑絮一般的夜色简直似乎要扑到心坎里。我靠了石栏远眺，听得自己的心音，四远还仿佛有无量悲哀，苦恼，零落，死灭，都杂入这寂静中，使它变成药酒，加色，加味，加香。这时，我曾经想要写，但是不能写，无从写。这也就是我所谓"当我沉默着的时候，我觉得充实，我将开口，同时感到空虚"。(《三闲集·怎样写〔夜记之一〕》)

这里仍然孤独并有哀伤，但已不同于以前之沉重，最后一句是《野草》的题辞，它象征走向后期的思绪；而写于 1927 年春的《铸剑》，悲壮高亢，则可说是这一转折的预告。在后期，特别是在 1930 年以后的阶段中，鲁迅逐渐试图解决着这个知识分子道路和前程问题。这就是认为应该走向工农大众，与广大工农共命运，同呼吸，为他们的利益和要求而创作而斗争。俄国革命的经验和成果，中国革命根据地的斗争，是促使鲁迅明确这个问题的重要因素。前期的孤独悲凉逐渐消去，明朗、坚定、酣畅和一往无前的磅礴气势，形成了后期文笔的风格，但毕竟丧失了前期更为优美深厚的文采。

从早年和前期起，鲁迅斗争的矛头经常就指向"拿着软刀子的妖魔"(《坟·题记》)，即作为"用钢刀的"的帮凶帮忙的高级知识分子如土、洋绅士章士钊、陈西滢之流。随后在上海滩头，则更是与各式各样的知识分子作过战，从"丧家的资本家的乏走狗"到"唯我是无产阶级"的"革命家"。如对创造社、太阳社的论战与对梁实秋、第三种人、民族主义文学的斗争，就是如此。正是在这种极端

复杂的斗争中，鲁迅认真地研究了中国知识分子的性格和灵魂，对它进行了阶级的剖析，这成为鲁迅后期一个重要主题[①]。这个主题具有特定的时代重要意义。因为，不同于以前，三十年代有大量知识分子或者从大革命中退下阵来，或者从迅速解体的旧社会和封建家庭中分化游离出来，他们麇集于上海和一些大中城市，数量之大空前。其中一些人信奉着各种时髦的主义和旗号，颇有不平，要求革命，也谋求个人的出路，于是造成了一个颇为热闹的"文坛"，其规模、性质、内容和复杂性，是五四或二十年代所不能比拟的。他们是新的一代。鲁迅与他们的接触和较量，其数量和深广度也是以前没有过的。这样，随着时代的前进，知识分子和青年学生日益增多，解决知识分子在革命中的地位、作用和道路问题，是更为突出和迫切了。

正是这些日益增多的知识分子，鲁迅明确意识到，作为革命者，对工农群众可以起先锋和桥梁的作用；作为反动者，对工农群众却起欺骗和精神毒害的作用。他们是旧文化的承袭者，同时又应该是新时代的开拓人。尽管是枪不是笔才能打倒反动派，但文化战线上的清算任务也仍然很重。从而，鲁迅早年所朦胧地感受到的国民性问题，前期所归结为"文明批评"、"社会批评"的问题，这时很大一部分便落实在知识分子问题上。围绕着知识分子这一主题的"文明批评"和"社会批评"，占了比前更大的比重。也正是在这些新的战斗中，鲁迅自己的思想境界更迅速向前发展了。鲁迅后期更多地引证中国历史，鲁迅这时对中国的文化、历史（都与知识分子问题有关）采取了与前期不大相同的态度。不再是"不读中国书"，不再是"想做奴隶而不得"和"暂时做稳了奴隶的时代"的笼统提法，而是提出中国自古以来"就有埋头苦干的人，有拼命硬

---

① 关于后期这许多问题，应有专文来谈。

干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人”（这里面就包括封建时代的某些知识分子）。“说中国人失掉了自信力，用以指一部分人则可，倘若加于全体，那简直是诬蔑”（《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗》）。不再是全体“国民性”问题，而是突出了作为意识形态的制造者、承担者的知识分子的阶级性问题。鲁迅不仅猛烈地打击那些属于反动阶级一边的知识分子，而且也着重革命内部的“蛀虫”问题，一再指出那些口口声声自称属于无产阶级的知识分子，其阶级性格和世界观实际都是大成问题的。鲁迅一方面对知识分子给予极大的爱护和帮助，同时也不断揭露和批判了知识分子身上的个人主义、利己主义和其他种种劣根性，特别是指出其中一些人实际拖着长长的传统封建意识形态的尾巴，只要条件一具备，气候一适宜，就将暴露出来。例如，从鲁迅同辈和上辈的“想见汉官威仪”，到鲁迅下一辈的“红袖添香夜读书”，到更下一辈或沉溺于《庄子》《文选》之类的国粹，或呼喊“张大吃人的血口”。总之，帝王思想，才子佳人，或准法西斯……。本来，封建传统与资产阶级法西斯有某种内在联系。中国是个封建主义极长而资本主义启蒙工作作得极少的社会，封建意识形态及其文化发展得非常完备而成熟，它不但表现在政治、经济上，而且渗透在人们的日常思想、生活、习俗中。它不但凶狠地吃掉人们，而且也笑吟吟地诱惑着人们。鲁迅不断看见他的同辈和下辈由提倡新文化始，以钻故纸堆终，由反对文言文的战斗始，以嘲笑青年写别字终的种种实例，深刻地感到旧势力的巨大和惯于“同化”革命者，吞没他们。千年陈货可以用新形式出现，而知识分子首当其冲，因为他们身上本来就伏着旧事物的魂灵。所以，从早年到晚岁，鲁迅虽然经历了思想的

重大变迁,但始终抓住启蒙不放[①]。启封建之蒙,向它作持久的韧性的战斗。特别是在晚年,鲁迅对各种以新形式出现的旧事物,或附在新事物上的旧幽灵,总是剥其画皮,示其本相,以免它们贻害于人民。鲁迅是近代中国最深刻的启蒙思想家。

这种启蒙至今不失去它的深刻意义,中国革命将是一个漫长的革命。"四人帮"打着马克思主义和社会主义旗号,实际要求经济、政治、文化全面开倒车,退到封建时代去,他们还是通过知识分子为其鸣锣开道,不就是惊心动魄发人深省的现代历史的一幕么?

鲁迅曾经想写包括自己一代在内的四代知识分子的长篇小说,可惜没有实现。所谓四代,前面已讲。这就是,章太炎一代,这一代是封建末代知识分子,其中的少数先进者参加(或受影响,下同)了戊戌,领导了辛亥。下面是鲁迅一代,这一代的先进者参加了辛亥,领导了五四。再一代的优秀者是五四的积极参加者,一九二七年大革命(北伐)的各级领导者。最后一代是大革命的参加者或受影响者,以后抗日战争的广大基层的领导者。总之,辛亥的一代,五四的一代,大革命的一代,"三八式"的一代。如果再加上解放的一代(四十年代后期和五十年代)和文化大革命红卫兵的一代,是迄今中国革命中的六代知识分子。(第七代将是一个全新的历史时期。)每一代都各有其时代所赋予的特点和风貌,教养和精神,优点和局限。例如最早两代处于封建社会彻底瓦解的前期,他们或来自农村环境或与社会有较多的关系和联系,大都沉浸在忠诚的爱国救亡的思想中,比较朴质认真,但他们又具有较浓的士大夫气息,经常很快就复古倒退,回到封建怀抱中去了。第三代眼界更宽,见闻更广,许多成为学者教授,有的则首创与农民战争结合

① "说到'为什么'做小说吧,我仍抱着十多年前的'启蒙主义',以为必须是为'人生',而且改良这人生。"(《南腔北调集·我怎么做起小说来》)

进行武装斗争的光辉道路，成为中国革命的栋梁和柱石，第四代大多数是典型的小资产阶级学生知识分子群，聚集于城市，与农村关系更疏远一些了，他们狂热、激昂然而华而不实，人数较多，能量较大，其中很多人在抗日战争中走上与工农兵相结合的路途，成了革命的骨干，第五代的绝大多数满怀天真、热情和憧憬接受了革命，他们虔诚驯服，知识少而忏悔多，但长期处于从内心到外在的压抑环境下，作为不大。其中的优秀者在目睹亲历种种事件后，在深思熟虑一些根本问题。第六代是在邪恶的斗争环境中长大成熟的，他们在饱经各种生活曲折、洞悉苦难现实之后，由上当受骗而幡然憬悟，上代人失去了的勇敢和独创开始回到他们身上，再次喊出了反封建的响亮呼声。他们将是指向未来的桥梁和希望。总之，这几代知识分子缩影式地反映了中国革命的道路，他们在辛亥革命失败之后，迈过了启蒙的二十年代(1919—1927)，动荡的三十年代(1927—1937)，战斗的四十年代(1937—1949)，欢乐的五十年代(1949—1957)，艰难的六十年代(1957—1969)，萧条的七十年代(1969—1976)，而以"四人帮"的垮台迈向苏醒的八十年代。当然，所有各代中都有工农出身的知识分子未计在内。每一代又还可再分，并且每代中又有各种不同的类型和性格，有些人则介乎两代之间，有些人则属于此代却具有上一代或下一代的典型特征……，如此等等。总之，他们的命运和道路，他们的经历和斗争，他们的要求和理想，他们的悲欢离合和探索追求，他们所付出的沉重代价、牺牲和苦痛，他们所迎来的胜利、欢乐和追求……，如果谱写出来，将是一部十分壮丽的中国革命的悲歌。鲁迅的遗志应当有人来完成。

鲁迅是不朽的。只是他，自觉地意识和预见到这个具有重大历史深度的中国知识分子的道路和性格问题，并指出他们有一个继续战斗和自我启蒙的双重任务，它与中国革命的过去、现在和未

来息息相关。

（原载《鲁迅研究集刊》一九七八年）

后　　记

一

黑格尔和马克思都说过，巨大的历史事变和人物，经常两度出现。令后人惊叹不已的是，历史竟可以有如此之多的相似处。有的相似只是外在形式，有的则是因为同一或类似的本质规律在起作用的原故。之所以应该重视中国近代史的研究，也正在于中国近百年来的许多规律、因素、传统、力量等等，直到今天还在起着重要作用，特别是在意识形态方面。死人拖住活人，封建的陈垢阻挠着社会的前进。从而，当偶然的事件是如此的接近，历史似乎玩笑式地作圆圈游戏的时候，指出必然的规律和前进的路途，依然是一大任务。

历史的必然总是通过事件和人物的偶然出现的。如果没有韦石之变或当时全军北伐，太平天国革命本可成功。当满清皇帝的个人权威还是至高无上的时候，倘若光绪是另一个人，戊戌变法未尝不可取得某些成果。如果慈禧和袁世凯都短寿早死，辛亥前后的局面恐怕也将很不一样。然而即使那样，在有着数千年封建重压而又幅员广大人口众多的中国大地上，要迈进工业化社会和实现富强，也仍将百折千回，历尽艰险，决不会那么一帆风顺，笔直平坦的。所以，太平天国尽可挥戈直下北京，但仍脱不掉农民战争历

史规律的制约，而终于没有全力去打，也正是由这一规律所支配，是眼界狭隘，满足既得胜利，停滞、腐化、分裂、争权夺利等等封建的东西必然浮现的结果。谭嗣同不去找袁世凯，袁世凯不去告密，情况确乎将有不同，但改良派软弱无力，最终只好依靠封建势力，而封建反动派决不会轻易容许变法改良，在新旧势力悬殊的关键时刻，“有维新之名”的政客、军阀必然背叛，如此等等，又是必然的。可见，一切个人的素质、性格、教养，事件的偶然、巧合、骤变，尽管可以造成一代甚至几代人的严重影响，远非无足轻重，但如果与这历史必然的途程比较而言，也就相对次要了。从《资政新篇》和改良派“向西方学习”要求实行近代化以来，一百年过去了。对几代人是如此漫长的苦难历程，在历史却不过是一瞬。然而，为了使曲折的瞬间尽可能缩短一些，则个人或偶然就有其极为重要的意义，必然论之所以不是宿命论，客观历史规律之所以要与主动创造历史相统一，关键也在这里。历史的偶然一瞬间可以是一代人的几十年。从而通过种种偶然去理解和把握必然，促使偶然更多地和更充分地体现历史前进的“必然”，就应该是一件很重要的学习任务，也应该是历史科学的一个首要课题。偶然与必然是需要深入研究的历史哲学的最高范畴，如同它们也是艺术和生活中的最高哲学范畴一样。

偶然不仅是必然的表现形式，而且还是它的“补充”，也就是说，并非每一偶然都一定是必然的体现。正如马克思在青年时期就十分重视伊壁鸠鲁那个不遵循必然规律的原子偏离运动一样，我们在历史研究中也应注意各种不同性质的偶然，它所带来的种种后果，和对必然的影响和关系，这样历史才能成为活生生的有血有肉的人所创造的历史，而不是些呆板的公式和枯燥的规律，也才不是宿命论或自由意志论。但是，思想史和政治史毕竟有所不同，如果说，政治史更多是在大量的事件、人物活动和各种机遇中展现

出历史规律和阶级斗争的必然和偶然，政治史应该更多在史实的详尽活泼栩栩如生的剪裁记述中，来看出历史发展的生命和趋向；那么，思想史则将以更直接更赤裸也更枯燥的逻辑形式来表现出必然。非必然性的许多东西，从人物的生平活动，直到某些不相干的思想、学术，以及思想本身无关宏旨的某些细节的探讨考证，等等，都可以摈除在描写论述之外。黑格尔曾认为，哲学史和政治史相反，在后者中，个人的品格、天赋、气质的特性是行动和事件的主体；在哲学史中，则完全不是这样，无个人特性可言的思维本身才是历史的创造性的主体。黑格尔这一观点是深刻的。微不足道的细节或人物可以在政治事件中有时起决定性作用，思想史则不发生这种情况。政治史中充满了繁复多变的偶然和机遇，思想史却不然，它只指示着必然的行程。正是从这一观点出发，我所讲的中国近代思想史，重在主要思潮，而不在搜奇找异；重在真正具有时代代表性的人物，而不在包罗万象各色俱全。不强调从思潮着眼，无法了解个别思想家的地位和意义；不深入剖解主要代表人物，也难以窥见时代思潮所达到的具体深度。因为有时甚至整个时代思潮所达到的深度，还不及一个思想家，这就是思想史的偶然性。思想家哲学家的意义和价值也正在于此，他独到而深刻地反映了把握了时代的脉搏。由此可见，思潮和代表人物这两者应该结合和统一起来论述。本论文集试图朝这方面努力，想着重论述推动近代中国历史发展的三大思潮（太平天国、改良派、和革命派）和它们的主要代表人物。许多次要人物、反动人物以及这些主要代表人物其他与主题无关的或次要的思想（如某些学术观点、佛学素养等等），大都略而未谈。全书各篇也大都是概括性的而非专题性或传记性的研究，它的目的不在对这些人或某个问题作详尽无遗的记述，而只希望通过这些思潮和人物的概括论述，对理解近代中国历史必然规律和趋向有点用处。

二

中国近现代是一个动荡的大变革时代。随着这种政治、经济、军事、文化各方面剧烈的震荡、变革，中国近代思想在短短几十年内，从封建主义到社会主义，像雷奔电驰似的，越过了欧洲思想发生成熟的数百年行程。这样，一方面就使整个思想带有浮光掠影的特征，对好些问题经常一掠而过，未能得到广泛深入的展开，未能产生比较成熟、完整、系统、深刻的思想体系，在理论领域显得肤浅、贫乏和杂乱；但是，另一方面这又使思想紧紧随着时代急迫课题迅速前进，密切联系了人民生活中的重大实际问题。普列汉诺夫说过，每个时代都有它自己中心的一环，都有这种为时代所规定的特色所在。在世界范围内，近代资产阶级民族民主革命由西而东，如果说，这独具特色的一环在十八世纪末十九世纪初的德国，是那抽象而深刻的古典哲学；在十九世纪俄罗斯，是革命民主主义者的文学理论和批评；那么，在近代中国，这一环就是关于社会政治问题的讨论了。燃眉之急的中国近代紧张的民族矛盾和阶级斗争，迫使得思想家们不暇旁顾，而把注意和力量大都集中投放在当前急迫的社会政治问题的研究讨论和实践活动中去了。因此，社会政治思想在中国近代思想史上占有最突出的位置，是它的主要组成部分。其他方面的思想，如文学、哲学、史学、宗教等等，也无不围绕这一中心环节而激荡而展开，服从于它，服务于它，关系十分直接。

民族斗争和阶级斗争的尖锐激烈，使政治问题异常突出。这是优点，也有缺点。优点是如前所说，思想与人民、国家、民族的主要课题息息相通，休戚相关。缺点则是由于政治掩盖、渗透、压倒和替代了一切，各个领域或学科的独立性格反而没有得到充分展

开和发挥，深人的理论思辨（例如哲学）和生动的个性形式（例如文艺），没有得到应有的长足发展，缺乏反映这个伟大时代的伟大哲学作品和艺术作品。

黑格尔曾认为，哲学史作为绝对精神的历史，应该表现出时代的逻辑。中国近代思想史倒符合这一要求。从表面上看，中国近代思想似乎五光十色庞杂混乱。事实也确乎如此。中国近代处在古今中外大聚汇大变革的交错点上，各种新旧事物极为错综复杂地折射在人们的思想中，新旧思想和事物差距和变化是如此的大，当一些人已开始接受马克思主义把共产主义当作理想的时候，另一些人还死死抱住“诗云子曰”“圣经贤传”，要“修身齐家治国平天下”。一些人今天还沉浸在封建故纸堆中，明天却已跃进到最激进的革命行列。新旧因素、势力和意识形态是这样交错杂陈，急剧震荡，表现为种种庞杂混乱五光十色，也就并不奇怪了。但是，在这庞杂混乱之中，并非毫无规则可寻；恰好相反，中国近代思想有其历史和逻辑的规律，是曲折地向前开辟着自己的道路的。它的矛盾发展的辩证过程，提供了整个时代活动的线索。可以清楚地看出，围绕着中国近代社会反对帝国主义反对封建主义的历史中心课题，中国近代思想的激剧波动，是与先进思想和反动思想之间的尖锐斗争分不开的。在斗争中，思想通过辩证的否定来提高和发展，终于到达了今天这样的新阶段。

在马克思主义真正输入中国以前，中国基本上出现和经历了三种先进的社会思潮。它们处在不同历史时期，属于三个不同类型，带着三种不同特色，彼此先后连续着、扬弃着迈上更高的阶段，为马克思主义在中国的传播发展扫清道路。这三种社会时代思潮，就是太平天国农民革命思想，改良派自由主义的变法维新思想和革命派民主主义的“三民主义”思想，这三种思潮是中国近代旧民主主义思想发展中的主流。它们在近代中国陆续出现和相互交

替,是一种具有深刻意义的历史现象。

革命的农民风暴是在中国近代首先登场展开的巨大演出。十九世纪五十年代的太平天国的革命思想是中国首先出现的近代先进思潮。这一思潮的基本特点就是要求摧毁旧有地主土地所有制的暴力狂涛。它以叱咤风云的"冲天"精神对各种旧制度——从政权到风习,从经济到文化——执行了武器的批判,提出了并进行了一系列的改革要求。从而,它与地主正统思想形成了对垒。这一思想的出现客观上本应为古代封建社会的结束和近代资本主义的诞生作一次革命冲洗,在当时国内外资本主义因素的推动或影响下,平均土地的《天朝田亩制度》之后,绝非偶然地出现了主张兴建近代企业的《资政新篇》。所以,这一思潮一方面是中国古代农民革命思想的总结,包含了指向资本主义新因素的进程;另一方面,它的幼稚的平均主义、禁欲主义、宗法主义、宗教迷信主义等等小生产者的意识形态的特点也充分表露了出来,显示出这些东西在近代中国社会确有其深厚的现实土壤和传统。它说明,就是在反地主统治的革命中,小农的封建性及其沉重的社会影响也不可低估。

太平天国失败了,历史的进程曲折地通过社会上层来实现。紧接着农民革命思潮的近代序幕后面的,真正的历史主角的资产阶级思想抛头露面了。它首先表现为十九世纪七十至九十年代的自由主义改良派变法维新思想。这一思想所代表的阶级立场和政治路线迥然不同于太平天国,这一思潮先进特点在于:反对帝国主义的侵略,要求中国独立富强,在近代最先明确提出了必须发展资本主义经济、改变君主专制制度、走西方资产阶级君主立宪道路的主张。因此,它具有鲜明的现近代性质。这种思想与当时封建主义正统思想进行了论战,在社会上起了重要的启蒙作用。像康有为这样的人物是开时代之先声的。

戊戌变法失败，代替它兴起了要求推翻清朝政府的资产阶级小资产阶级的革命民主主义。如果说，改良派自由主义是对太平天国革命思想的第一个否定；那末，二十世纪最初十年中的革命民主主义思潮却并不能算作第二个否定。革命民主主义吸取了前面两个思潮的合理内容，在经济上，太平天国提出了平均土地摧毁地主土地所有制，但未明确资本主义的发展方向；改良派提出了这一要求又反对土地革命；以孙中山为代表的革命派主张通过"平均地权""土地国有"的社会革命来最大限度地发展资本主义。在政治上，太平天国主张彻底打垮清朝异族专制政府，但又建立新的君主专制；改良派反对推翻清朝政权，却主张用立宪君主代替君主专制；革命派反对改良派，主张用暴力手段推翻清朝，建立西方资产阶级民主共和国来代替封建君主专制制度。革命民主主义作为中国近代旧民主主义时期整个思想的末端，本应是上两阶段的综合和总结，是否定之否定，但实际上却并没能如此。革命派既没有发动一场以农民为主体的暴力革命，也没能在经济、政治上实现资本主义进步改革。打倒了一个清朝皇帝，带来的反而是新形式或旧形式的大大小小的洋皇帝或土皇帝，革命留下的只是一个痛苦凄怆的未完成交响乐。无论改良派、革命派都只是对太平天国螺旋形地上升的一环，都只是第一个否定，封建主义结合现代新形式，反革命的镇压反而变本加厉，这个否定之否定的全过程并没有完成。所以，第二个否定的出现和这个中国近代历史圆圈的完成是在"新民主主义"革命中。新民主主义由于回到农民战争（当然在"高一级"的新形态下）而取得了中国革命的胜利。但是，政权的取代却不等于封建主义的自动全面消失，相反，从体制到观念，留下了农民革命的深重印痕，从而，由改良派提出的人权、民主等历史要求反而也以高一级的新形态更突出地展示在人们面前了。扫除一切封建残存，实现祖国富强和人民民主，成为中国当代历史的神

圣任务。如本书好些论文所说明，太平天国之后，中国近代思想和活动的主流是由知识分子带头，从爱国救亡而转向革命的。爱国反帝始终是首要主题。这一主题经常冲淡了和掩盖了其他，这与欧洲为争自由而革命的数百年思想行程很不一样。资产阶级的自由、平等、博爱等民主主义，在近代中国并没有得到真正的宣传普及，启蒙工作对于一个以极为广大的农民小生产者为基础的社会来说，进行得很差。无论是改良派的自由主义，或邹容呐喊的平等博爱，或孙中山的民权主义，都远远没有在中国广大人民的意识形态上生根。相反，民族自尊和爱国义愤压倒了一切，此外，从洪秀全到章太炎的种种小生产者的空想和民粹主义，具有深厚的社会土壤，享有广泛市场和长久影响。康有为基于大工业生产的《大同书》雄大理想倒如同他这本收藏起来不让人知道的书一样，淡漠地消失在数千年农业小生产的封建社会中。经济基础决定上层建筑和意识形态，马克思主义唯物史观这一规律对近代中国作了无情的讽刺。农民革命的道路可以通向新的封建剥削和统治；章太炎的半宗法半牧歌式的主张可变而为梁漱溟"以乡村为本位"之类的民粹主义实践，并为毛泽东所注意[①]。经济基础不改变，自由民主将成为空谈；而要改变小生产经济基础，社会主义民主又正是不可缺少的条件。在这方面，只有鲁迅是伟大的，他开辟了不断向前行进的反封建启蒙道路，在今天仍然放射着光芒。

如前所指出，中国近代旧民主主义时期的思想在纯粹理论部门（哲学或社会、政治、文化的理论学说上）内是缺乏深度的，没能提出一个比较系统、深刻、完整的哲学体系。中国近代哲学思想的特点是内部蕴藏着十分错综复杂的矛盾，一方面具有丰富的辩证

① 毛之亲近甚至破格垂青于梁，实因二人有关於农民的共同语言，后毛之批梁，亦因感梁有代表农民向其挑战之可能，绝非一时性发的喜怒无常。

法的因素和贯彻着一种讲求实际、主张科学的唯物主义精神，另一方面却又包含着十分浓厚的夸张主观心知和精神力量的唯心主义。其中由经验论走向主观唯心论和主观地运用辩证法，是最值得注意的哲学迷途。与此同时，缺乏与近代科学的内在必然联系，低估、轻视理论思辨，带来了日后实用主义大举入侵和主观主义与权力意志恶性泛滥的严重后果。

三

从洪秀全到鲁迅，本书论述的是中国近代走向未来的浪潮。与这浪潮相对抗的，是同样值得深入研究的中国近代正统派的思想。它们占据社会统治地位，其现实根源是建立在小农生产基础上的封建生产关系和封建地主阶级的意志、利益和要求，其思想渊源是以程朱理学为正宗的中国封建儒家思想。这个陈旧不堪的意识形态在近代条件下，却极为顽强地通过变换各种方式阻挠着历史行程的前进。它或者以封建生产方式这样一个共同体作为基础，从而渗进农民阶级的思想观念中，使农民革命创造出一个异化的实体，从精神和物质上统治、奴役压迫和剥削自己，平均主义、禁欲主义反而创造出无所顾惜和无所不为的特权集团和阶级。它或者随着近代气候而转换衣裳，穿一件“中体西用”的新装来抵挡资本主义；它最终则以素有传统极为发达的中国帝王的统治权术，来破坏不可阻挡的近代民主潮流。虽然心劳力拙，每况愈下，但近代中国这种种封建主义的妖魔鬼怪却并不可轻估，详尽研究它的来龙去脉，是件很重要的工作。

本书未能进行这项研究。这里只以曾国藩、张之洞、袁世凯三个典型，作为上述三大进步思潮的主要对立面，来概略窥视一下这个统治意识形态某些重要特征。

曾国藩是中国近代有赫赫声名的大人物，是众满清政府到蒋介石、毛泽东所优礼崇奉或大加赞佩的主要偶像之一。他的各种"全集"、"文集"、"日记"、"家书"充斥市场、乡里，被一再翻印出版。从军事、政治到诗文，从"修身齐家"到"治国平天下"，曾国藩成了"立德"、"立功"、"立言"、"三不朽"的标准"完人"。尽管太平天国和资产阶级革命派当年对他都有过冲击，但他的那一套仍然顽强保持下来，甚至以前攻讦过他的人，后来又拜伏在他的思想或"人格"面前(包括像章太炎这样的革命派健将和今天的许多人)。

那么，他的特点在哪里呢？曾沾满太平军战士的鲜血，他公开主张杀人[①]，"一概剜目凌迟""一律斩薙无遗"便是他的功业。另一方面他又用庄重肃穆而又温情脉脉的封建道德的面纱把这一切掩盖起来，所谓"刚柔兼备""阳儒阴法"，并把它贯彻到日常生活和个人修养各种具体的细节中去。所以曾国藩不仅在军事危急关头提出保卫孔孟伦常的战略性口号，把保卫满清政权与保卫千百年地主阶级意识形态和上层建筑(核心就是三纲五常作为主干的封建政制)自觉地统一了起来，而且他从一开始就把所谓"正心诚意修身齐家治国平天下"这一套封建道德建立在维护封建性的小农生产和宗族团结的基地上，强调所谓"耕读为本"[②]，"早、扫、考、宝，书、蔬、鱼、猪"[③]，都是要家中子弟一面读书，一面要参加一些

---

① 曾自称"用重法以除强暴，而残忍严酷之名在所不辞""二三十年来，……应杀不杀之人，充塞于郡县山谷之间……乃益嚣然不靖，痞棍四出，劫抢风起，各霸一方，……鄙意以为宜大加惩创"(《曾文正公书札》)。

② "以耕读二者为本，乃是长久之计"(《曾文正公家书》同治6年5月初5日)，"吾在外，既有权势，则家中子侄最易流于骄，流于佚，二字者，败家之道也"(同上，咸丰4年9月13日)，"即在乡间选一耕读人家之女〔作媳〕……，总以无富贵气习者为主"(同上，道光29年4月16日)。

③ "早者，起早也；扫者，扫屋也；考者，祖先宗祀……也，宝者，亲族邻里时时周旋……"(同上，咸丰10年闰3月29日)后四项自明，即种蔬菜养猪喂鱼等等。

劳动，一定不能完全脱离这种封建性的小农生产，并且再三再四叮嘱，规定得相当具体细致①。似乎有点奇怪，高官厚禄者居然对自己的子弟如此强调“勤俭”和劳动，这不是十足的虚伪和欺骗么？然而这并不是装出点样子来骗骗人的外在虚伪，而是一种忠诚的虚伪，因为曾国藩之流的确相信这一套能够“修身齐家治国平天下”，即能够保持家业不败，也好出仕做官。不只是简单地剥削农民镇压革命，也不只是简单地重复那些空谈性理的高头讲章，而是要求官僚子弟也必须身体力行这种所谓“耕读”、“勤俭”，以“正人心”“敦风俗”作为齐家治国的“本”，即要求巩固封建小生产的方式，积极参予和经营管理这种经济，以维持这种经济基础、生活方式和与之相适应的一切关系、风俗、道德、观念、氛围……，在这基础上，来保卫封建伦常政制②。曾国藩位极人臣，仍念念不忘所谓“耕读为本”，这才是他的特色所在。

曾的这一套影响颇大，他的《家书》《日记》所以比其诗文奏折还更不胫而走，广为流传，被看作颇有道理值得学习，不是偶然的。它表明中国传统生产方式及其意识形态的严重存在。

其实，从颜之推的《家训》起，就有各种封建地主阶级的“治家格言”，到曾国藩这里，算是达到了高峰。然而，不同的是，颜之推处在封建经济的上升时期，他的家训还有其组织管理生产的历史

---

① 例如：“新妇初来，宜教之入厨作羹，……不因其富贵子弟不事操作，大、二、三诸女已能做大鞋否？……所织之布，做成衣袜寄来，余亦得察闺门以内之勤惰也”（同上，咸丰6年10月初2日），“子侄除读书外，教之扫屋抹桌凳，收粪除草，是极好之事，切不可为有损架子而不为也”（同上，咸丰4年8月11日），“后辈诸儿，须走路，不可坐轿骑马，诸女莫太懒，宜学烧茶煮饭，书蔬鱼猪，一家之生气，少睡多做，一人之生气，……”（同上，咸丰8年11月23日），等等，《家书》中触目皆是。

② 甚至连说话、走路也要求子弟不能太急太露太匆忙，宁肯迟钝一些，因为迟钝才会“稳重”，《家书》中一再问他的儿子“尔走路近略重否，说话略钝否？”“说话迟钝，行路厚重否？”

进步意义;曾国藩处在世界资本主义已敲醒中国的大门的时代,这一套便只具有陈腐不堪了[1]。尽管是提倡劳动,也掩盖不了它保持封建剥削和传统统治的残酷实质。其虚伪的深刻意义也就在这里。

中国近代正统思想是继承这一衣钵的,只是随着外国资本主义的逐步侵入,随着改良运动的兴起,采取了新的形态,其中有所谓顽固派与洋务派之分。

顽固派的特色是愚昧地顽固排斥西方资本主义的一切,也许除了日用洋货和鸦片烟之外,自然科学、工艺技术、铁路、轮船等等,都在排斥反对之列,更不用说思想、学说之类了。理由是所有这些东西都不合中国的封建圣道,中国是"天朝上国",自有纯正的"圣人之道"来治理[2],这就是"正人心、敦风俗"、"有治人无治法","重本抑末,重农抑商",总之是搞清官,搞道德说教,维护小农生产,反对"邪说异端""离经叛道"[3]。洋务派在本质上与顽固派一

---

① 如果拿同样有名的袁枚的书信与曾国藩相比校,便可清晰地看出二者的不同,一个具有浪漫生气,憧憬个性解放,嘲笑陈规旧习,要求离经叛道;一个却如此迂腐不堪。然而袁枚比曾竟早了一百年!

② "士大夫语及洋人则大憾,见洋人机器所以致富强者则益憾,独于洋烟,甘心吸嗜……"(郭嵩焘《复姚彦嘉》)"今之自命正人者,动以不谈洋务为高,见有讲求西学者,则斥之曰名教罪人。"(郑观应《盛世危言·西学》)"今之士大夫犹多鄙夷事务,有以西学用心者则讥之曰悖圣教,有以西法相尚者则斥之同攻异端"(杨毓麟《盛世危言·序》),"其言曰,我用我法以治天下,自有圣人之道在"(王韬《变法》),"疑为异学而摈之,嚣嚣然自命为圣人之徒……"(陈炽《庸书·格致》)。

③ 如"奏为自强全在得人,法制未可轻变……舍富强无立国之道,舍仿行西法更无富强之术等语,此离经叛道之谈,人心风俗所关不可不辩。夫中国之所以维持于不敝者,以有圣人之教耳……专攻泰西之书而加诸圣经贤传之上,即令富强埒于泰西,而人心之陷溺之不救,臣恐天下之患不在夷狄,而在奸民,不在贫弱而在乱臣贼子。其祸有不可胜言者矣。……治乱之机,总以正人心培国脉为本。……由末及本可也,尊夷非圣不可也"(李秉衡:《李忠节公奏议,奏陈管见折》光绪21年)。

样，不同的只是他们主张采用西方的工艺技术以至科学（“用”）来保卫和巩固封建主义的上述“圣道”（“体”）。这些人可以主张开办资本主义工商业，但必须是官督商办，由封建官僚来控制监督；这些人也可以同意读西书，办报纸，但必须是不致引起对封建“圣道”和圣经贤传的任何怀疑；他们也可以提出著名的“江楚会奏”的变法三折（张之洞、刘坤一），但绝不能实行民主或民权。封建主义的统治体系及其意识形态是绝对不能变动的，在这前提下才可以采用西方工艺科技以及某些资本主义经济因素。张之洞著名的“中体西用”就是这种封建主义在近代条件下的变形。它被当时很多人视为真理，满足了那些既要顽固保持传统封建文化和统治体系，又得适应环境搞点富强的人的胃口，欺骗性很大。甚至过了几十年，包括像陈寅恪这样有高度西方文化教养的学者也仍然自称其政治思想是在“湘乡（曾国藩）南皮（张之洞）之间”（《冯友兰中国哲学史审查报告》），这就说明，决不可以低估这种理论的严重影响了。关于顽固派和洋务派、关于张之洞，本书有关论文已有所评议，这里就不多谈了。

如果说，曾国藩的“耕读为本”和张之洞的“中体西用”，还具有某种思想理论意义的话，那么，随着封建统治的分崩离析，到袁世凯这里，就根本没有什么思想理论可言，而纯粹是以个人野心和阴谋权术来维护这种统治了。无论是权术阴谋或袁世凯本人，都无资格进入思想史的篇章。然而却正是这种封建糟粕，在一定短暂时期内，居然可以玩革命于掌上，骗人民于鼓中，严重阻挠了历史的前进。袁世凯本人是中国近代最大的阴谋权术家而为以后各种军阀统治者所效法不已。正是在这一意义上，思想史又应该重视和著录它。

马克思在《法兰西阶级斗争》中描写1848年革命到1850年拿破仑第三称帝这一时期，野心家阴谋家拿破仑第三如何利用形势，

先后把小资产阶级、资产阶级各个派系势力打下去，小丑终于登上了皇帝的宝座，深刻标明这是革命的不断败北。如果拿辛亥革命到洪宪称帝这段历史与之对照，真是何等相似！袁世凯一步一步地收拾了国民党、进步党、原革命派、原立宪派等各种派系势力，又收拾了议院、国会本身，用暗杀（如宋教仁）、收买（如议员）、软禁（如章太炎）、笼络（太多了），或凭空制造舆论（从民初的“非袁莫属”到“筹安会”“乞丐请愿团”……），或公开武力威吓（如用军队包围国会强迫投票），……总之，用尽一切阴谋权术，以达到唯一目的：作大权独揽、人莫予毒、不受法律约束、不受任何钳制的实质上和名义上的专制皇帝。

这种独裁权力当然首先靠军队，袁以练兵起家。然而，他搞独裁专制，却总是盗用全国人民利益为名义[①]，并且总是以极端谦逊的虚伪姿态出现。袁一面极力制造称帝活动，一面却极力否认称帝，再三公开驳斥、反对，口口声声是“退休乡里”、“翩然挂冠”、“长为老农以没世”，甚至连他数十年的老朋友和最亲密的老同僚也欺骗。（所以终于众叛亲离，连老部下段祺瑞、冯国璋，老同僚如徐世昌也抵制这位皇上。）

“大奸大窃，其貌每大忠大信”（白蕉《袁世凯与中华民国》），除了这种标准的两面手段之外，其他的权术阴谋也仍是中国封建帝王的老一套，从《韩非子》到《资治通鉴》中所在多有：无非是平衡术，互相监视术，喜怒不测、朝令夕更术，等等。总之使部下捉摸不透，畏惧万分，诚惶诚恐地拜倒在地（虽然袁并未能完全做到这一

① 如“查中国历史数千年，治乱兴亡之迹，代各不同，然无论何种时期，其国之能治与不能治，率亲政权之能一与不能一以为衡……使为国之元首而无权，即有权而不能完备无缺，则政权无由集中，群情因之涣散，恐为大乱所由生”，“本大总统一人一身受束缚于约法，直不啻胥吾四万万同胞之生命财产之重，同受束缚于约法。”好家伙，他袁世凯受约法束缚，就等于四万万中国人受束缚！

点)。这一切并不新鲜,新鲜的是袁世凯居然把资产阶级革命派和人民群众用无数流血牺牲所召唤得来的西方资本主义议院制度和共和政体,通过这套阴谋权术的纵横捭阖,不几年便完全化为乌有,即使在形式上也不保留。而这一切又都是通过什么“民意——是四万万人民请他当皇帝——的“法定形式”来实现的。

马克思曾深刻指出,拿破仑第三当上皇帝是由于农村的原故。辛亥革命后的中国农村和农民,诚如列宁所说,是“非常闭塞,消极被动,没有知识,对政治漠不关心”(《中国各党派的斗争》见《历史研究》1978年第2期第4页)的,这也正是政治上层尽管丑剧频仍,人民群众却并不关心也无法关心的原故。如果袁世凯不硬要设法让儿子作继承人以至损害了他的大将们(段、冯)的利益,即不硬要当名义上的皇帝,那么他在实质上的皇帝(没有国会制约的终身总统)也许还可能维持更长一些时候。但是,当上皇帝的拿破仑第三搞了二十年,法兰西终于在经济上迅速发展了资本主义,袁世凯八十三天的短命皇帝却把中国拖进军阀混战的泥塘。中国缺乏资本主义经济基础,只能产生这种凶残伪善的封建末代皇帝。袁世凯把资产阶级民主扼杀在摇篮之中,继承曾国藩张之洞的传统,复辟“耕读为本”“中体西用”之类的封建政制,使整个社会停滞不前,甚至倒退。后来的独裁统治者又几乎走着同样的道路。

专制独裁统治亿万人民,人民不过是工具、牲畜、一任随意摆弄。有人总结说:

> 亿万人是只准供他(指袁)试验,四年之间,他试验的东西又真多了,一会儿内战,一会儿五国大借款,一会儿由临时大总统到正式大总统,一会儿解散国会,一会儿大捕大杀反对者,一会儿临时约法,一会儿终身总统,一会儿签订二十一条,一会儿国民代表大会,一会儿大皇帝……,这一切试验,都是

叫做拯救生灵，保卫祖国。

这说得不错。然而，历史的辛辣讽刺却是，写这些漂亮的批判语句的，不是别人，正是日后成为林彪王朝的无勋策士的陈伯达。中国近代历史的圆圈游戏竟至如此地捉弄人，野心、阴谋和权术居然又附在"新"一代的所谓"马克思主义者"身上出现了。刚刚批过"窃国大盗"的人，自己又想做窃国大盗了。"称天才"、"设国家主席"、"当女皇"、"按既定方针办"，不断上演的竟仍是这样一幕幕令人作呕的封建丑剧，一百年前的先进中国人已经在要求开议院重民权，一百年后的今天，封建主义的阴魂却仍然如此不散，并且还打着马克思主义的旗号，而似乎不以人们的意志为转移。这不正是值得深思和总结的中国近代思想史的一个严重教训么？

四

最后把本书写作情况简略说明一下。

十篇文章实际写于两个不同时期，三篇《研究》(一九五八年以《康有为谭嗣同思想研究》由上海人民出版社出版。这次略有增改)和孙中山文写成、发表于五十年代大跃进运动之前，其他各篇写成和发表于七十年代文化大革命之后。回忆五十年代初在抗美援朝捐献声中写成谭嗣同研究第一稿时，还在北京大学上一年级，对一切满怀天真幻想；而在七十年代末不无感慨地草写太平天国时，历史已过去快三十年了。尽管二者合成此书时作了一些统一修改，但毕竟各自带有时代的不同印痕。写于五十年代的大体分析稍细而略繁琐，写于七十年代的则又失之过粗，基本是些提纲性的东西。但整个文字、风格倒可能一致，即相当枯燥无味。其中，时代所给予的各种印痕，从论点、论证到文字，毕竟无可消除。如

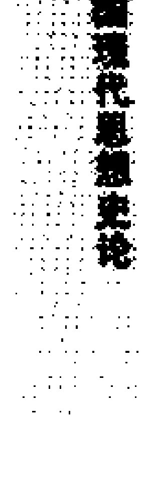
书中（也包括其他拙著）屡用的“封建社会”“封建主义”一词，即三十年代流行的 feudalism 之中译，指的是上千年的中国传统社会和传统体制，此译、此词毫不准确（中国早即“废封建，立郡县”），但既已约定俗成，便一时难以更换，只愿不以辞害意，请读者留意及之。

打倒“四人帮”后，中国进入一个苏醒的新时期：农业小生产基础和立于其上的种种观念体系、上层建筑终将消逝，现代化必将实现。人民民主的旗帜要在千年封建古国的上空中真正飘扬。因之，如何在深刻理解多年来沉重的经验教训的基础上，来重新看待、研究中国近代思想史上的一些问题，总结出它的科学规律，指出思想发展的客观趋向以有助于人们去主动创造历史，这在今天，比任何时候，将更是大有意义的事情。

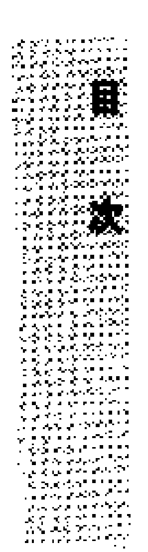
一九七八年秋于中国社会
科学院哲学研究所



中国现代思想史论


中国现代思想史论

目　次


目次

内 容 提 要

启蒙与救亡的双重变奏

（1）陈独秀1916年提出“最后觉悟之觉悟”，反对传统，呼喊启蒙。个性解放与政治批判携手同行，相互促进，揭开了中国现代史的新页。

（2）五四运动带来了青年一代行为模式的改变，从婚姻自主到工读互助团。一部分人经由无政府主义，选择了马克思主义。

（3）救亡又一次压倒启蒙。知识分子在革命战争中也为这场革命所征服。

（4）封建主义并未消除，它在社会主义装束下带来种种祸害，令人重新呼喊五四。重要的是转换性的创造。

记中国现代三次学术论战

（1）二十年代张君劢等人认为科学不能解决人生观问题，在身心、社会领域，因果律无效，要求回到宋明理学。

（2）丁文江等人强调科学能解决一切问题，要求建立起“科学的人生观”，以作为信仰，指导生活。

（3）三十年代中国社会性质问题论战的三派，陶希圣等人的《新生命派》和托派《动力》都强调中国社会的资本主义性质，中国共产党的《新思潮》派则强调中国社会的封建性，前者主张反帝反资，后者主张反帝反封建。

(4)两次论战中的科学性(学术)与意识形态性(政治)的交错纠缠的特点。

(5)四十年代胡风反对向林冰以民间形式为创造文艺民族形式的中心源泉,强调继承五四,以吸取外来为主。

(6)革命战争要求文艺为工农兵服务,为广大群众和干部"喜闻乐见"的"大众化"成为时代主流,毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》。

胡适　陈独秀　鲁迅

(1)文学的语言形式改革的重要意义,胡适首倡白话文运动而成名。

(2)胡适的第二个贡献是在文史领域开创了近代学术的思想新范式。关于胡的"大胆假设,小心求证"的哲学方法论。

(3)陈独秀的主要兴奋点始终是政治。他从政治角度看待文学革新,突破了胡适的"八不主义"。陈反对把孔孟与程朱划开,反对把中国传统的民本主义与西方近代的民主主义混为一谈。

(4)陈的启蒙主义的宇宙观和人生观,对德谟克拉西由提倡到否定再回到肯定。

(5)鲁迅对"死"的形上感受,他超越了启蒙,具有现代性的孤独与悲凉。

青年毛泽东

(1)青年毛以"动力"和"斗争"为宇宙本体和人格本性,这"动"具有体魄性的特点。

(2)以"实现自我"为道德律,以不可穷尽的永恒追求为理想,浪漫主义和英雄主义的色调。

(3)与"贵我"映对,强调方法上、认识上的"通今",重视现实经

验的概括。

试谈马克思主义在中国

(1)唯物史观特别是阶级斗争学说,成为马克思主义在中国最突出的被接受和被实践的部分。实用理性使中国知识分子乐于接受进化论和唯物史观。它们主要作为一种“科学的”意识形态和理性的信仰被奉行。

(2)李大钊是早期中国马克思主义的理论代表。他号召“到民间去”和强调“改造精神”的两大特征。

(3)瞿秋白承上启下,介绍、宣传了辩证唯物主义。

(4)中国马克思主义主要成为关于革命的战略学说。毛泽东提出工农武装割据、以农村包围城市和游击战争等一系列战略策略。

(5)总结战争经验,军事辩证法提升为哲学世界观,对主观能动性的强调和经验理性的哲学认识论。

(6)思想改造运动,高扬道德主义。刘少奇的自我修养理论。

(7)1949 年的胜利带来了独立、统一、平等的新中国。毛反对“巩固新民主主义秩序”,依靠激烈的政治思想斗争提前、超额完成了农业合作化。

(8)毛继续强调“政治挂帅”,强调“两个阶级两条道路的斗争”,并扩及一切领域,它们经常变成了劳动与剥削、公与私、善与恶的道德判定。

(9)斗争哲学(“以阶级斗争为纲”)、道德主义(“斗私批修”)、民粹主义(“向贫下中农学习”)成为思想特征,在“文化大革命”中发展到高峰。广大干部和知识分子在道德主义下的屈从。

(10)新时期的人道主义呐喊,其理论弱点及历史正义性。马克思主义应是建设的哲学。

二十世纪中国(大陆)文艺一瞥

(1)从形象思维世界看中国现代知识分子的心态。苏曼殊创作中的某种黎明期的清新气息。

(2)五四时期多愁善感的敏感主义特色,对人生、对自我的探索、追求,新鲜性、多样性和朦胧性。冰心的母爱、郁达夫的性爱、郭沫若的力、许地山的哲理……。

(3)春天过去,夏日当头,青年成熟,走进社会:三十年代创造具体模式的一代,现实生活的广泛写照,现代文学获得了客观性:茅盾、巴金、老舍、沈从文、曹禺、夏衍。

(4)走向工农兵及其心灵的复杂和痛苦。艾青、路翎和农民作家赵树理。

(5)颂歌(贺敬之)和忏悔(张贤亮)作为解放一代的文学特征。

(6)噩梦苏醒后的徬徨、愤慨、寻求和否定:从舒婷、北岛到刘索拉。

略论现代新儒家

(1)熊十力完成了谭嗣同、章太炎未竟之业,将宋明理学的伦理学翻转为宇宙观和本体论。强调"体用不二",即运动变化、生生不息的心物感性世界。

(2)梁漱溟从文化立论讲哲学,认为中西文化之分在于对待人生的不同态度和不同道路。情感——直觉重于理知。儒学是世界文化的希望。

(3)冯友兰不同于熊、梁,构造了一个纯粹逻辑的"理世界"的哲学系统,强调要经过"思议""了解"后才能达到那"不可思议""不可了解"的人生最高境界。

(4)牟宗三认为陆、王才是孔孟正宗,程、朱的"义理之性"乃

“存有而不活动”,从而失去道德自律的基础。牟强调“内圣之道”是直觉的体认、证悟,非思议、理知所能了解或达到。

(5)熊、梁——冯——牟,似乎是一个现代新儒家的正反合圆圈全程。儒学的前景问题。

漫说“西体中用”

(1)中国近代由“技”而“政”而“教”的改革过程和“中体西用”说的提出。“五四”凸出了西学与中学的根本差异:个人本位与家庭本位。上述“中学”特点在日常生活中的一些表现。

(2)在接收、吸取外物同时,常以自己的系统将异物融解同化,使外物失其性能,这才是“中体西用”的要害。

(3)以“太平天国”为例,“中国化”过程中的平均主义、禁欲主义、命令主义和道德主义。

(4)应对“体”“用”“中”“西”重新解释,“体”首先是社会存在的本体。不要把前现代、现代、后现代三个不同历史阶段混为一谈,不同意文化相对主义,但赞成多元化。

后记

内容提要

启蒙与救亡的双重变奏

一　启蒙与救亡的相互促进
二　救亡压倒启蒙
三　转换性的创造

"五四"运动包含两个性质不相同的运动，一个是新文化运动，一个是学生爱国反帝运动。① 众多论著常常笼统地歌颂它们，较少注意二者的复杂关系及由此而来的思想发展和历史后果。本文试图对此作些初步探讨。

---

① 关于"五四运动"应否包括新文化运动，历来有不同看法。有人赞扬学生爱国运动而反对新文化运动（如蒋介石《中国之命运》），有人则反之，认为"五四运动对新文化运动来说，实在是一个挫折"（胡适，见周阳山编《五四与中国》，第391页，台北）。但绝大多数认为二者有极密切联系而视为一体，本文同意此看法。"五四运动"一词，始见于1919年5月26日《每周评论》第23期罗家伦（署名"毅"）的文章。新的考证认为：1919年5月18日以"北京学生联合会全体学生"为名义发表的"罢课宣言"中已有此词。

一　启蒙与救亡的相互促进

一九一五年九月陈独秀创办《青年》(二卷起改名《新青年》)杂志,在《敬告青年》这实际的发刊辞中,以中西文化对比的方式,抨击了各种传统观念,提出"自主的而非奴隶的"、"进步的而非保守的"、"进取的而非退隐的"、"世界的而非锁国的"、"实利的而非虚文的"、"科学的而非想象的"六项主张,鼓吹"科学与人权并重",这即是不久后提出"赛先生"(科学)与"德先生"(民主)的先声。《新青年》以披荆斩棘之姿,雷霆万钧之势,陆续发表了易白沙、高一涵、胡适、吴虞、刘半农、鲁迅、李大钊、钱玄同、沈尹默、周作人等人的各种论说和白话诗文,第一次全面地、猛烈地、直接地抨击了孔子和传统道德,第一次大规模地、公开地、激烈地反对传统文艺,强调必须以口头语言(白话)来进行创作。以道德革命和文学革命为内容和口号的新文化运动,汹涌澎湃地开展起来。

这在中国数千年的文化史上是划时代的。如此激烈否定传统、追求全盘西化,在近现代世界史上也是极为少见的。但值得注意的是,这个运动就其实质说,至少在其发展初期,却又只是上一阶段谭嗣同、严复、梁启超的历史工作的继续。谭嗣同对封建纲常的沉痛攻击,严复于中西文化的尖锐对比,梁启超所大力提倡的"新民",就都是用"西学"(西方近代文化)反"中学"(中国传统文化)的启蒙运动。新文化运动与它们并无根本的不同,甚至在形式主张上(例如上述陈独秀提出的六项标准与梁启超的许多论说)也相当接近或相似。那么,为什么新文化运动会有空前的气势、作用和影响呢?

当然,量变为质。新文化运动的启蒙要求和主张的彻底性和全面性,为谭、严、梁阶段所不可比拟。它以与传统彻底决裂的激

烈新姿态和新方式，带来了新的性质。而它之所以能在当时作为一个"运动"而兴起，获得广泛的注意和传播，则又是特定历史环境的具体产物。

我在《中国近代思想史论》中曾认为，"每个时代都有它自己中心的一环，都有这种为时代所规定的特色所在。……在近代中国，这一环就是关于社会政治问题的讨论：燃眉之急的中国近代紧张的民族矛盾和阶级斗争，……把注意和力量大都集中投放在当前急迫的社会政治问题的研究讨论和实践活动中"[①] 并指出从变法（维新运动）到革命（推翻清朝），政治斗争始终是先进知识群兴奋的焦点。其他一切，包括启蒙和文化，很少有暇顾及。例如邹容《革命军》中的民主启蒙思想并没有得到重视和普及，完全淹没在呼号革命的军事斗争中。孙中山在辛亥后赠以"大将军"的美谥，倒正好是这样一个象征。宋恕《六斋卑议》中反宋明理学的突出的启蒙思想，更被挤到角落里面，几乎至今无人注意。

辛亥之后，尽管并没有多少真实的进步，但历史毕竟翻开了新页。皇帝没有了，"学而优则仕"的旧封建路途不再那么正规，但政局一塌糊涂，思想异常混乱，控制相对放松，意识形态似乎成了空白。一方面，旧的体制、规范、观念、风习、信仰、道路……，都由于皇权崩溃，开始或毁坏或动摇或日益腐烂；另方面，正因为此，强大的保守顽固势力便不断掀起尊孔读经、宣扬复辟的浪潮，想牵引局面恢复或倒退到"前清"时代去。对知识者特别是年轻的知识一代来说，国家和个人的前景何在？路途何在？渺茫之外，别无可说。

上一代革命者的热忱衰退了。除了一些仍围绕在孙中山的身旁，做些力不从心、效果不大的政治、军事斗争外，很大一批消沉下来。范爱农、吕纬甫、魏连芟……，是鲁迅塑造的这种典型形象，具

① 《中国近代思想史论》后记。

有很深刻的代表性。连鲁迅本人也沉默几乎十年,以读佛经、拓碑刻、抄嵇康来排遣时日。正是在这万马齐暗、闷得透不出气来的黑暗王国里,陈独秀率先喊出了民主与科学。

这一呼喊是中国先进知识者们深思熟虑,经过重新长久考虑思索的结果。陈独秀在一九一六年春发表了两篇非常重要的论文。其中说:

> ……吾国年来政象,惟有党派运动,而无国民运动也。……不出于多数国民之运动,其事每不易成就;即成就矣,而亦无与于国民根本之进步。[1]
>
> 今之所谓共和、所谓立宪者,乃少数政党之主张,多数国民不见有若何切身利害之感而有所取舍也。……立宪政治而不出于多数国民之自觉、多数国民之自动,惟曰仰望善良政府、贤人政治,其卑屈陋劣,与奴隶之希冀主恩、小民之希冀圣君贤相施行仁政,无以异也……[2]

这里强调提出了"多数国民之运动"问题。也就是说,以前的洋务、变法、革命,最多也只是运动群众去实现反帝或反清朝的目的;结果"多数国民"并没有得到民主权利,也没有自觉的民主要求,自然让极少数人主持宰割。民国号称"共和""立宪",招牌虽异,实质仍同。人民仍然不过是盼望好皇帝和清官,仍不过是"希冀圣君贤相之施行仁政"而已。这怎么能谈得上政治进步国家富强呢?所以,首要的问题便不是别的什么,而只能是唤起民众的觉悟,来自觉自动地争取民主。那么,"觉悟"什么呢?陈独秀接着

---

① 《一九一六年》,《青年》第1卷第5号。

② 《吾人最后之觉悟》,《青年》第1卷第6号。

说：

> 儒者三纲之说为吾伦理政治之大原……。近世西洋之道德政治，乃以自由、平等、独立之说为大原，……此东西文化之一大分水岭也……。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在徜徉迷离之境。吾敢断言曰，伦理之觉悟为最后觉悟之觉悟。[①]

这也就是新文化运动之所以要打倒旧道德提倡新道德的理论论据。即要改变中国的面貌，以前的变法、革命都不行，必须首先要“多数国民”产生与“儒者三纲之说”的传统观念相决裂，转而接受西方的“自由、平等、独立之说”的“最后觉悟之觉悟”，才有可能。从而，主张彻底扔弃固有传统，全盘输入西方文化，便成为新文化运动基本特征之一。有的研究者因而称之为“全盘性的反传统主义”。[②] 所以，与上一阶段谭、严、梁相比较，不但其反传统文化的彻底性大不相同，而且更重要的是，这时先进的知识者整个兴奋的焦点不再集中在政治上，而是集中在文化上了。陈独秀便曾明白无误地宣称，他办《青年》杂志，“批评时政，非其旨也”，以此要求与当时其他一些报刊明确区别开来。新文化运动中的许多主角人物，与上一阶段康、梁、孙、黄也不同，他们或终其生或一开头并非重要政治人物。陈独秀、胡适、鲁迅、李大钊、钱玄同、吴虞、刘半

---

① 《吾人最后之觉悟》，《青年》第一卷第6号。

② 这与陈独秀等人也许不自觉地仍然将思想意识看作根本关键的儒学传统的思维方式有关，即以所谓“文化思想方式作为解决问题的手段”有关。（参看林毓生《中国意识之危机》，《The Crisis of Chinese Consciousness》，1979Wisconsin）但其现实的这种自觉意识历程，则仍然是洋务的经济改革、戊戌——辛亥的政治变革的失败所造成的。

农、易白沙、周作人以及傅斯年、罗家伦等人，均大体如此。他们是一批职业的教授、学者、学生，即纯粹的近代知识分子。

问题的复杂性却在，尽管新文化运动的自我意识并非政治，而是文化。它的目的是国民性的改造，是旧传统的摧毁。它把社会进步的基础放在意识形态的思想改造上，放在民主启蒙工作上。但从一开头，其中便明确包含着或暗中潜埋着政治的因素和要素。如上引陈独秀的话，这个通过"最后觉悟之觉悟"所要达到的目标，仍然是指向国家、社会和群体的改造和进步。即是说，启蒙的目标，文化的改造，传统的扔弃，仍是为了国家、民族，仍是为了改变中国的政局和社会的面貌。它仍然既没有脱离中国士大夫"以天下为己任"的固有传统，也没有脱离中国近代的反抗外侮，追求富强的救亡主线。扔弃传统（以儒学为代表的旧文化旧道德），打碎偶像（孔子）、全盘西化、民主启蒙，都仍然是为了使中国富强起来，使中国社会进步起来，使中国不再受外国列强的欺侮压迫，使广大人民生活得更好一些……。所有这些就并不是为了争个人的"天赋权利"——纯然个体主义的自由、独立、平等。所以，当把这种本来建立在个体主义基础上的西方文化介绍输入，以抨击传统打倒孔子时，却不自觉地遇上自己本来就有的上述集体主义的意识和无意识，遇上了这种仍然异常关怀国事民瘼的社会政治的意识和无意识传统。

例如，五四前后之激烈抨击孔子，重要原因之一，便是因为自袁世凯到张勋都用孔子作他们搞政治复辟活动的工具。"民国三、四年的时候，复古主义披靡一世，什么忠孝节义，什么八德的建议案，连篇累牍的披露出来，到后来便有帝制的结果。可见这种顽旧

的思想,与恶浊的政治往往相因而至"。① "我总觉得中国圣人与皇帝有些关系,洪宪皇帝出现以前,先有尊孔祭天的事;南海圣人与辫子大帅同时来京,就发生皇帝回任的事;现在又有人拼命在圣人上作工夫,我很骇怕,我很替中华民国担忧"②,"中国一部历史,是乡愿与大盗结合的记录。大盗不结合乡愿,作不成皇帝;乡愿不结合大盗,作不成圣人。所以我说,真皇帝是大盗的代表,圣人是乡愿的代表。到了现在,那些皇帝与圣人的灵魂,捣复辟尊孔的鬼,自不用提,就是这些跋扈的武人,无聊的政客,那个不是大盗与乡愿的化身呢!"③ 此外,这批旧学深厚、饱读诗书的知识者之所以能如此彻底否定传统,接受西方文化,又仍然与自己文化中缺少宗教因素,不受盲目信仰束缚,积极追求改善自己("自强""日新")、一切以理性的考虑作标准和依归有关。即不管传统的、外来的,都要由人们的理知来裁定、判决、选择、使用,这种实用理性正是中国人数千年来适应环境而生存发展的基本精神。它最早成熟在先秦各家的社会政治哲学中,而在孔学儒家传统中表露得最为充分。所以,有趣的是,这些反孔批儒的战士却又仍然在自觉不自觉地承续着自己的优良的传统,承续着关心国事民瘼、积极入世、以天下为己任的儒学传统。

以上种种,使得这种以启蒙为目标以批判旧传统为特色的新

---

① 毋忘:《最近新旧思潮冲突之杂感》,1919年4月13日《国民公报·每周评论》,见《五四运动文选》第233页,三联书店,1959,北京。

② 李大钊:《圣人与皇帝》(1919年10月5日),见《李大钊文集》下卷第5页,人民出版社,1984,北京。

③ 李大钊:《乡愿与大盗》(1919年1月26日),见《李大钊文集》下卷第125页,人民出版社,1984,北京。对照谭嗣同"二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿;惟乡愿工媚大盗。二者相交相资,而罔不托之于孔"(《仁学》)。

文化运动，在适当条件下遇上批判旧政权的政治运动时，两者便极易一拍即合，彼此支援，而造成浩大的声势。五四运动正是这样。启蒙性的新文化运动开展不久，就碰上了救亡性的反帝政治运动，二者很快合流在一起了。

学生爱国运动更有其由来久远的传统。由于中国士大夫素来有上述“天下兴亡匹夫有责”关怀国事民瘼的观念意识和伦理精神，从汉代的大学生运动，到清末的甲午公车上书，和辛丑后留日学生的投身革命，都可以说是五四学生运动的前驱和榜样。民国以来接踵而至的丧权辱国，极为痛苦地刻印在共和国第一代年轻的知识学生的心中，早在一九一八年，与新文化运动并列，学生们便有各种爱国救亡团体的组织。例如与“新潮社”、《新潮》杂志同时的“国民社”和《国民》杂志，后者用的便仍然是文言文，而着重于宣传反帝救国。中国知识分子们始终在关切着国家大事。到欧战结束和巴黎和会时，原以为“公理战胜强权”，中国将有出头之日；不料反遭列强欺压，德占青岛的主权竟被转让给日本，而政府卖国，准备签字。是可忍孰不可忍，一九一九年五月四日终于爆发了“外抗强权，内除国贼”、火烧赵家楼、痛打章宗祥这种从未曾有的学生“闹事”。当时的“五四北京学界全体宣言”全文如下：

现在日本在万国和会要求并吞青岛，
管理山东一切权利，就要成功了！
他们的外交大胜利了！
我们的外交大失败了！
山东大势一去，
就是破坏中国的领土！
中国的领土破坏，
中国就亡了！

所以我们学界今天排队，
到各国公使馆去要求各国
出来维护公理，
务望全国工商各界
一律起来设法开国民大会，
外争主权，内除国贼。
中国存亡，
就在这一举了！
今与全国同胞立两个信条：
中国的土地可以征服而不可以断送！
中国的人民可以杀戮而不可以低头！
国亡了！同胞起来呀！

当时还有一个由国民社许德珩起草的文言文宣言。但没有这个体现了新文学特征的白话宣言那么在学生中具有煽动力量和广大声望。这个宣言上与陈天华的《猛回头》，下与一二·九运动"华北之大，安不下一张平静的书桌"的传单，是多么一致。这是救国的呼号，民族的呐喊。执笔者是新文化运动中颇负盛名的新潮社主角之一的罗家伦。《新潮》的另一主角傅斯年在五四游行时也担任过指挥。新文化运动的领导者李大钊参加了这次游行，并几乎被捕；陈独秀在五四后不久因散发传单被捕三个月，然后逃往上海……。可见，新文化运动的核心人物与原来搞爱国反帝的人合在一起，构成了五四运动的骨干或领导。从而，新文化运动开始期的"批评时政，非其旨也"的主张也就不再能保持了。

以专注于文化批判始，仍然复归到政治斗争终。启蒙的主题、科学民主的主题又一次与救亡、爱国的主题相碰撞、纠缠、同步。中国近现代历史总是这样。不同于以前的是，这次既同步

又碰撞带来了较长时期的复杂关系。

首先，启蒙没有立刻被救亡所淹没；相反，在一个短暂时期内，启蒙借救亡运动而声势大张，不胫而走。救亡把启蒙带到了各处，由北京、上海而中小城镇。其次，启蒙又反过来给救亡提供了思想、人才和队伍。从北京到各地，那些在爱国反帝运动中打前锋作贡献的，大都正是最初接受了新文化运动启蒙的青年学生。这两个运动的结合，使它们相得益彰，大大突破了原来的影响范围，终于造成了对整个中国知识界和知识分子的大震撼。

一方面，例如，“(一九一八年七月）学生救国会筹备出版一份定期刊物，取名叫做《国民杂志》……，它只注意反军阀、抗日的政治活动，没有尽力白话文的宣传，所以在当时新文化运动的狂澜中不为人注意”[①]。“五四运动发生后，全国各地学生纷纷起而响应援助，罢课游行的潮流自北至南，沿京津线而津浦线而宁沪线，终抵广州。上海学生所起作用极为重大，六月一二三日北京政府正在连日大捕讲演学生，上海学生想尽方法运动罢工罢市，终于获得先施、永安两大公司的同情出而领导罢市，于是上海全市罢工罢市，而罢工罢市的潮流遂自南至北，沿沪宁线而津浦线；到了天津罢市，北京政府大为震动，深恐北京罢市旦夕实现，只得下令罢免曹章陆三人，……”[②]

另方面，例如，“自民六至民七，文学革命的问题虽已渐为社会人士所注意，然究竟还限于一部分知识分子，未能普及到全国。至民八，发生了轰轰烈烈的五四运动。五四运动在文学上的影响很大。文学运动随着五四运动的高潮而扩大，而进展。在五

① 许德珩：《五四运动在北京》。见《五四运动回忆录》第211页，中国社会科学出版社，1979，北京。

② 同上书，第310页。

四时期，白话报纸风起云涌，各地学生团体的小报纸，形式略仿陈独秀所主编的每周评论，至少有四百种。白话的杂志也出了不少，如《少年中国》、《解放与改造》、《新中国》等。性质与《新青年》有些相近，所登载的文章大都是介绍西洋文化、攻击封建思想。还有许多日报的副刊也都改登白话作品，较为重要的，北方有《晨报副刊》，南方有《民国日报》的《觉悟》，《时事新报》的《学灯》，对于社会发生了很大的影响。"[1]

学生爱国运动在政治上的空前胜利，当然冲击了旧政府和政府所维护的旧传统的权威感和控制性，使启蒙能凯歌行进。从当时的文献和之后的各种回忆录看，都是说，五四学生运动之后，青年们思想和行为大为解放，他们得到了空前鼓舞，于是努力于冲决各种传统网罗，"介绍西洋文化，攻击封建思想"，以取得自己个体的"自由、独立和平等"。本来，以西方的个人主义来取代中国传统的集体主义，就是陈独秀一九一六年开始倡导新文化运动的主题。

"举一切伦理、道德、政治、法律、社会之所向往，国家之所祈求，拥护个人自由权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也，法律之前，个人平等也。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也……此纯粹个人主义之大精神也。……欲转善因，是在以个人本位主义易家族本位主义"[2]。"法律上之平等人权；伦理上之独立人格，学术上之破除迷信，思想自由，此二者为欧美文明进化之根本原因"[3]。

要变易"家族本位主义"，否定传统纲常，首先便是反

---

① 周阳山编：《五四与中国》第612页。

② 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《青年》第1卷第4号。

③ 陈独秀：《袁世凯复活》，《新青年》第2卷第4号。

“孝”。因为，皇帝既然没有了，几千年的“忠君”已经谈不上了，至少在理论上名义上。但是，民国以来不断演出的复辟丑剧又证明“忠”纲犹在。这“忠”纲正是由“孝”纲所支撑的。从而，当时这些知识者抨击“孝”便有这两方面的论证：一是启蒙性的，即追求个体从大家庭中冲决解放出来，以取得自由、平等、独立的权利和地位。一是政治性的，即揭露“孝”是“忠”的基础。这两者性质并不全同，批判时却紧密地连在一起，未加分割。

> 详考孔子之学说……莫不以孝为起点；所以教字从孝。……求忠臣必于孝子之门，君与父无异也。……孝之范围，无所不包，家族制度之与专制政治，遂胶固而不可以分析。……夫孝之义不立，则忠之说无附。家庭之专制既解，君主之压力亦散。①
>
> 孔子所谓修身，不是使人完成他的个性，乃是使人牺牲他的个性。牺牲个性的第一步就是尽“孝”。君臣关系的“忠”，完全是父子关系的“孝”的放大体。因为君主专制制度完全是父权中心的大家族制度的发达体。②

前者发表在五四前，后者在五四后；前者是一般民主主义者的论述，后者是接受了马克思主义之后的解释。但二者在攻击儒家理学的“孝”是“牺牲个性”、维护家族，是专制政制的基础，相当一致。前者从一般民主主义出发，也抨击孔学孝道的反动政

---

① 吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，《新青年》第2卷第6号。

② 李大钊：《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，《新青年》第7卷第2号。见《李大钊文集》下卷第178页。

治作用，后者从马克思主义观点出发，也指出对个性的扼杀。两者重点显然都在指出孔学“迻之事父远之事君”等儒学基本命题（三纲五伦）有内在联系。这实际也仍然是谭嗣同在《仁学》中大骂“荀学”痛责“名教”扼杀人性和为君主服务的批判的继续和发展。不同的是：（一）彻底性激烈性大增，特点是直接抨击“至圣先师”孔子。易白沙在一九一六年发表的《孔子平议》中说“孔子尊君权，漫无限制，易演成思想专制之弊”，孔子“为独夫民贼作百世之傀儡”，“孔子弟子均抱有帝王思想”。痛骂孔夫子，打倒孔家店，这当然是惊世骇俗、吓人闻听的空前创举。（二）在政治批判和个性解放的双重性中，后者的成分比以前毕竟远为突出。并演变成实践的行动，使青年一代知识者的行为模式开始有所变易。这一点非常重要。

个人应从家族制度中解放出来，这在康有为构思《大同书》时便已非常明确，但康却深恐先进的观念变而为实际的行动，所以秘而不宣[①]。老一辈的先进知识者，不仅严复、林纾、梁启超等人，就是鲁迅、胡适等人，其观念意识与行为模式也仍然有着很大的距离。对家族制度和传统家庭可以进行激烈的批判否定，但在行为上仍然在一定程度上遵循着对父母、兄弟、妻子的传统规范和要求。以致列文森（Joseph R Levenson）认为他们是理知上面向未来（西方），情感上回顾传统（中国）。[②] 实际上这里涉及的是一个更为复杂的文化心理结构问题。这个结构的改造转换，仅凭观念的变化，是并不能真正实现的。必须有行为模式真正改变。

---

① 参阅拙作《中国近代思想史论》。

② 见 Levenson 的《Confucian China and Its Modern Fate》（《儒学中国及其现代命运》），Univercity California press，1958。Berkeley and Los Angeles。

五四及以后的年轻一代，开始勇猛地作这种改变。其中最为常见的是，个体从旧传统家庭中的出走。其原因并非经济或政治，多数是婚姻自主问题，特别是女青年反抗"父母之命媒妁之言"、追求恋爱自由而抗婚而自杀而出走。充满在当时新闻、论说、文学中的，便经常是这一主题。妇女解放可以作为社会解放的某种尺度。在五四以后，新一代知识妇女由观念革新所带来的行为改变，正具有这种意义。它是个性解放问题，同时却又是政治性问题。因为它所引起的反应正是政治性的压制、干扰、打击、破坏，它激起的是保守派、卫道者的攻击、诬蔑、丑化、迫害。从胡适提倡易卜生的《傀儡家庭》的巨大反响到鲁迅为女师大风潮痛斥章士钊、杨荫榆，都反映了这一特色。可见，即使过了五四之后，中国的启蒙运动仍然注定了与政治斗争密切关连。就在一些远离北京的外地和一些似乎非常细小的问题上，也如此。

……斗争最尖锐的是女子解放问题。现在的青年决不会想到女子剪发、男女同校是经过长期激烈斗争才得来的。……请再看几个当时的具体生动事例。

一九二〇年五月出版的《威克烈》第十九期，载有小燕女士所写的"我剪发的经过"，摘录如下：

"第二天，我母亲已经把舅父请来了，把这件事情同他商量。他是满清一个举人，当然照着举人所见的道理，先就大骂我一阵，然后同我母亲一路到我房里，质问我。他问的话，我记不清了，不过本诸孔孟之道罢了。我也不让他，一一地把他驳了。后来他道理穷了，只好站起发作道：又不是我的女儿，我管你做什么？说了一抽身走了。我母亲又骂我一会子，最终还说：无论如何我不准。……"

"我回家，我母亲见我剪了发，果然大哭大闹，并且辞别神

主,要去自杀"。

这时成都首先突破剪发禁关的,是益州女学、蓉城女学、女子实业学校的几个学生,接着响应的人渐渐多了。封建地主阶级不让女子有剪发的自由,认为这是女子造反,用尽了百般手段来威胁禁止。一九二一年,军阀刘存厚手下的省会警察厅竟张贴皇皇布告,禁止剪发,《半月报》提出反对,警察厅竟把它明令查封了。五四运动中查封报馆,这还是第一次,而罪状是为了反对禁止剪发……。

男女同学问题在当时最迫切的,是女子没有入高等学校的机会,自然最根本的还是如剪发一样,是人身自由问题。当时代表封建地主阶级的《国民公报》,在其"虚虚实实"栏,竟有署名"笑声"的,对男女同学做出这样无耻的诬蔑:

"既可同板凳而坐,安可不同床而觉,什么是男女同校,明明是送子娘娘庙。"……[①]

如果说,施存统在浙江写了篇《非孝》,而引起"'非孔''非孝',那就大逆不道,这还了得……一时真闹得满城风雨。不久《浙江新潮》被反动政府通令查禁,校长经子渊也就被迫离校,陈望道夏丐尊也都离去了。"[②] 这还只是观念的犯禁的话;那么,自由恋爱、女子出走,便成为行为的越轨,更是舆论攻击、政治迫害的对象了。五四学生运动的胜利推动了这一个体主义的启蒙运动的深入发展,启蒙运动的深入发展又引起更严重的政治斗争。先进者和反动派双方都自觉不自觉地遵循了这个客观的趋势和规律。毛泽东在长沙发动的思想运动,也是以被逼出嫁、轿中自刎的新娘作为政

---

① 张秀熟:《五四运动在四川的回忆》,见《五四运动回忆录》第 882 页。

② 傅彬然:《五四前后》,见《五四运动回忆录》第 748 页。

治宣传的自觉主题的。

而由观念变迁、宣扬西化，到开始从实践中改变行为、创造模式，正是五四新一代青年的特征之一。

除了个体反抗之外，当时另一颇具特色的行为模式，是青年一代自发地相互联系，通过构成团体、组织来追求真理和实践某种理想。当时各种"同声相应同气相求"的小社团组织纷纷成立，如毛泽东的"新民学会"(一九一八年四月)，王光祈的"少年中国学会"(一九一九年七月)，周恩来的"觉悟社"(一九一九年九月)，以及新潮社(一九一八年十一月)，国民社(一九一八年十月)，"工学会"，"共学会"……等等。这些小组织小团体的"宗旨"不一，大多相当模糊笼统，如"以砥砺品行、研究学术为宗旨"(新民学会)等等，但在这模糊笼统中，却又有一种共同的倾向，这就是对新的理想社会或社会理想的一种实践性的向往和追求。这一点也非常重要。当时青年是面向未来作乐观的眺望，希望去实现那种理想的完美社会，而并不是对黑暗现实作绝望的反抗而已。他们还没有现代主义那种荒谬感、孤独感、无可依归感，他们还不是为反而反，不是纯批判性或破坏性的捣毁，而勿宁是在追求某些肯定性的理想。这当然与当时的时代和现实有关，同时又仍然是中国民族某种传统的表现。[①] 这也正是当时先进青年为什么要结成团体，为什么各种社会主义在他们之中会风行一时的原因。"除了科学社会主义即马克思主义之外，还有空想社会主义、基尔特社会主义、无政府主义、修正主义、新村主义、泛劳动主义、工读主义以及合作主义，而无政府主义中还有什么无政府个人主义、无政府共产主义、无政府工团主义、社会的无政府主义、团体的无政府主义，等等，都打着

---

① 参阅拙作《中国古代思想史论》。

‘社会主义’旗号，蜂拥而来。”[1]

“蜂拥而来”表示了其可接受性。之所以接受，则说明当时青年向往一种真正完美的理想社会，即不但要超过当时黑暗落后的中国现实社会，而且要超过当时虽先进却弊病百端的西方资本社会。有如李维汉所回忆，“我们读了那些无政府主义和宣传社会主义的书刊，对于书中描绘的社会主义和共产主义的美妙远景，对于那种没有人剥削人、人压迫人、人人劳动、人人读书、平等自由的境界，觉得非常新鲜美好，觉得这就应该是我们奋斗的目标”[2]。

社会主义的美妙理想不仅召唤着他们去革新观念，扔弃传统，打碎偶像，而且还使着急的青年们(年轻人一般比较性急)立即要求实践，立即由他们自己去设计、组织、建立这个理想的社会。这种事例中最突出的，便是五四后轰动一时，吸引了不少青年，有蔡元培、李大钊、陈独秀积极帮助，有毛泽东、恽代英等人热情支持的“工读互助团”。

“工读互助团”是由当时最著名的组织和影响最大的“少年中国学会”的领导人王光祈所倡办的。它的《旨趣书》中说：

> 打破劳心劳力的界限，使社会上劳力的工人都去求学，要求高深学问的人、求学的人都去作劳力的工。
>
> 我们天天在文字上鼓吹改革社会，从未有改革社会的实际运动，这种互助组织便是我们实际运动的起点。

“工读互助团”被宣称为“新社会的胎儿，是实行我们理想的第一步”；“各尽所能、各取所需”的理想，被称为将通过“工读互助团”

---

① 丁守和：《中国现代史论》第179页，中国社会科学出版社，1980年，北京。

② 李维汉：《回忆新民学会》，见《五四运动回忆录》第109页。

的"逐渐推广"而实现,届时则"一切简章规约皆可废止。……'日出而作,日入而息,凿井而饮,耕田而食,帝力——政府——于我何有哉!'"……

一些具体的规定和办法是:《简章》除确定"本互助的精神,实行半工半读"原则,"团员每日每人必须作工四小时"外,还有如下条规和说明:第一,所得归公。"工作所得必须归团员公有。团体的盈虚利害,便是团员的盈虚利害;团员的痛苦幸福,便是团体的痛苦幸福";第二,各尽所能。"工作以时间为标准,不以工作结果为标准。譬如甲只要两点钟便可织一匹布,乙需要四点钟始可织一匹布,但是甲仍然应该作四点钟的工,以尽其所能";第三,团体供给。"团员生活必需之衣、食、住……教育费、医药费、书籍费,由团体供给,惟书籍系归团体公有"。……

互助团正式成立后分为四个组,……每个组内又分为三五个"局",分别从事食堂、印刷(印信封、信纸)、补习英文、洗衣、电影、织袜、缝纫和各种小手工艺劳动。每日工作时间,大家超过《简章》规定的四小时;除吃饭由团体供给外,其他费用仍由个人自理。尽管如此,他们的"共产主义"热情并未减退;相反,他们还实行了不少在《简章》中没有明确规定的措施。如第一组,把团员的衣服都集中起来,分类放置,只要谁爱穿,谁就可以自由捡来穿。为了尽快实现没有任何约束的"共产主义",他们"一致主张和家庭脱离关系",废除婚姻约束,于是"离婚的离婚,解约的解约"。他们认为"现在的学校是资本阶级的私产。校长、教员是资本家的雇员。一般学生是资本家的子弟",因此主张和学校脱离关系。"凡是从前在学校里的都退出来,改为旁听生,如此等等"。[1]

但是,"北京工读互助团第一组由于它的'共产'步伐迈得最早、最

---

① 宫守熙:《工读互助团的兴起与失败》,人民日报,1984年2月10日。

猛,短短两三个月,就暴露出种种不可克服的矛盾:组内出现严重意见分歧;食堂里发生经济危机,使团体供给吃饭也大成问题。结果,除出一二人以外,都不愿去维持它。三月二十三日开一个会,议决各人自由另找工作,工读互助团的主张,从根本上推翻。北京工读互助团第一组的解散,成了整个工读互助团运动失败的先声,在新文化界和广大青年学生中引起了很大的震动。到同年六七月,其他几个组和各地的工读互助团,相继失败,个别的勉强维持到1921年初,也不得不发表解散宣言。"[①] 曾经"有数百人报名参加,有些外地的青年学生也闻讯赶来"[②] 的理想组织,就如此短命,完全失败了。

当时这种乌托邦理想社会的设想和实验,并不只独此一家。周作人曾在一九一九年三月《新青年》发表文章介绍日本的"新村"实验。毛泽东1919年曾发表文章说:"我数年来的梦想新社会生活,而没有办法。七年(即一九一八年)春季,想邀数朋友在省城对岸岳麓山设工读同志会,从事半耕半读,因他们多不能久在湖南,我亦有北京之游,事无成议。今春回湘,再发生这种想象,乃有在岳麓山建设新村的计议。"[③]

恽代英在1919年11月1日的日记中写道:"我与香浦(即林育南)谈,都很赞成将来组织新村。我们预备在乡村中建造简单的生活,所以需费不多。村内完全废止金钱,没有私产,各尽所能,各取所需。举一人做会计,专管对外金钱出入的事,举一人做买办,专办向外处购买或出售各事。村内衣服都要一致,能男女都一致更妙。会食在一个地方。设图书室,工作厂。对内如有女子、儿童的教育事业,应该很注意,因为是新村全体幸福所托。对外鼓吹文化,改造环境的事业,亦很

---

① 宫守熙:《工读互助团的兴起与失败》。
② 转引自彭明《五四运动史》第510页,人民出版社,1984,北京。
③ 同上。

要注意。我想,我们新村的生活,可以农业为根本,兼种果木,兼营畜牧。这样做去,必然安闲而愉快”。①

…………

应该说,这两种行为模式——从家庭出走的个体反抗,和组织理想社会的群体意识,都没有行得通。娜拉走后怎样?鲁迅当时便尖锐地提出了这个问题。不是回到旧规范的怀抱,便是像子君那样的悲惨死去,或者进入政界商界,成为社会上的某种花瓶。就是男性的娜拉,命运也好不了多少,连指导和积极参加五四运动的《新青年》一伙和《新潮》一伙也都“或被黑暗吞噬,或自身成了黑暗的一部分?”“有的高升,有的退隐”么?他们与鲁迅所看见的辛亥的革命一代并无太大的差别。可以有新的吕纬甫、魏连殳……。

二　救亡压倒启蒙

个体反抗并无出路,群体理想的现实构建又失败,那么,出路究竟何在?明显的答案之一便是:

> 我从此觉悟,要拿工读互助团为改造社会的手段,是不可能的,要想拿社会来改造以前试验新生活,是不可能的。要想用和平的渐进的方法来改造社会的一部分,也是一样的不可能的。那么怎么样呢?就是:改造社会要用急进的激烈的方法,钻进社会里去,从根本上谋全体之改造。(施存统)②

绕了一个圈,从新文化运动的着重启蒙开始,又回到进行具体、激

① 转引自彭明《五四运动史》,第510页。人民出版社,1984,北京。

② 转引自彭明《五四运动史》第522页。

烈的政治改革终。政治，并且是彻底改造社会的革命性的政治，又成了焦点所在。如前所说，陈独秀不但完全改变了“批评时政非其旨也”的初衷，而且还突出地强调，“你谈政治也罢，不谈政治也罢，除非逃在深山人迹绝对不到的地方，政治总会寻着你的”[①]。不复是“盖伦理问题不解决，则政治学术皆枝叶问题”[②]，而是“用革命的手段建设劳动阶级(即生产阶级)的国家，创造那禁止对内对外一切掠夺的政治法律，为现代社会第一需要”[③]。

这就可以理解，“十月革命一声炮响”，俄罗斯布尔什维克革命的成功，使得这些本以宣传西方民主自由、以启蒙民众为要务的新文化运动的领导者陈独秀、李大钊以及这个运动的积极参加者毛泽东、蔡和森、周恩来、瞿秋白、恽代英、林育南等人，如此迅速地转而接受马克思列宁主义。其具体原因便正是由于马克思列宁主义有一个一切问题根本解决的共产主义理想社会，而革命后的俄罗斯似乎已经在开始实现它：

> ……没有巴力门(议会)，没有大总统，没有总理，没有内阁，没有立法部，没有统治者，但有劳工联合的会议，什么事都归他们决定。一切产业都归在那产业里作工的人所有，此外不许更有所有权。……这是 Bolsheviki 的主义。这是二十世纪世界革命的新信条。[④]

这不与“工读互助团”的思想非常接近么？小团体的平和实验失

---

① 陈独秀《谈政治》，《新青年》第 8 卷第 1 号。

② 陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第 2 卷第 3 号。

③ 转引自彭明《五四运动史》第 522 页。

④ 李大钊：《Bolsheviki 胜利》，《新青年》第 5 卷第 5 号。见《李大钊文集》上卷第 600 页。

败了，大社会的革命改造却可以成功，这似乎证明着马克思列宁胜过其他一切社会主义，更不用说胜过西方资本主义的自由平等博爱的陈旧理想了。这个社会主义是“科学”的，有其深刻的理论依据，李大钊最先接受了它，并把它介绍给中国知识界。李大钊在1919年5月、11月的《新青年》6卷5、6号上发表长文《我的马克思主义观》，相当全面地叙述了马克思主义。在以后与胡适《问题与主义》的论战中，李又说明：

依马克思的唯物史观，社会上法律、政治、伦理等精神的构造，都是表面的构造。他的下面，有经济的构造作他们一切的基础。经济组织一有变动，他们都跟着变动。换一句话说，就是经济问题的解决，是根本解决。经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决。可是，专取这唯物史观（又称历史的唯物主义）的第一说，只信这经济的变动是必然的，是不能免的，而于他的第二说，就是阶级斗争说，了不注意，丝毫不去用这个学理做工具，为工人联合的实际运动，那经济的革命，恐怕永远不能实现……[①]

陈独秀不久也强调区分了空想社会主义与科学社会主义（马克思主义），也指出，“在全社会底一种经济组织、生产制度未推翻以前，一个人或一团体决没有单独改造底余地。试问福利耶以来的新村运动，像北京工读互助团及恽君的《未来的梦》等类，是否真是痴人说梦”？[②]所有这些，说明原以伦理觉悟为“最后觉悟”的文化斗士，这时却要求用马克思主义的阶级斗争学说来组织群众，进行革命的政治斗争，推

① 《再论问题与主义》，《每周评论》第35号，见《李大钊文集》下卷第37页。

② 《关于社会主义的讨论》，《新青年》第8卷第4号。

翻旧制度，以取得“经济问题”的“根本解决”，只有这样，其他一切才可迎刃而解。再不是“伦理的觉悟”而是阶级斗争的觉悟成了首要和“最后的觉悟”了。从而，一切问题、所有出路便集中在这个发动组织工人群众进行阶级斗争的焦点上。承认或拒绝、积极参加或退避拒绝阶级斗争，就日益成为中国的马克思主义和非马克思主义、中国共产党和非党的一条基本区划界限。这条界限与其说是由“学理”上争论或论证得出的结论，毋宁说更是当时社会生活所造成的历史结果。国家和个人的出路在哪里？如何能解决这么多的一大堆社会问题，性急的年轻人一般很难满足于“多研究些问题”和点滴改良，何况这种研究和主张改良并没带来多少成效，于是求“根本解决”——进行阶级斗争便自然地成了更富有吸引力的方向。形势比人强，尽管杜威、罗素来华讲演，也轰动一时，但急进的青年却更多地接受了那点非常简单幼稚的马克思主义的知识，组成或加入中国共产党，一批批地走向了工厂、矿山和农村，进行“阶级斗争”。

对马克思主义的这种接受是经过一番自愿的思想斗争的。在马克思主义占领他们之前，许多急进青年们都接受过、信仰过、热衷过无政府主义。① 包括毛泽东、蔡和森、周恩来，都如此。本来，无政府主义最适合于既要求个性解放又具有社会理想的新的一代。反对一切压迫、剥削；反对一切权威、束缚，主张人人劳动、工作、互爱、互助……，这不是一个极富魅力的个体自由和社会幸福的理想世界么？

> “无政府”以反对强权为要义，故现社会凡包含有强权性质之恶制度，吾党一切排除之扫除之。本自由平等博爱之真精神，以达于吾人所理想之无地主、无资本家、无寄生者、无首领、无官吏、

① 这一时期中国的无政府主义的流行，其性质已不同于辛亥前。它已不属于民粹主义范围，而是小资产阶级知识者的狂热。这是刘师复不同于刘师培之所在。

无代表、无家长、无军队、无监狱、无警察、无裁判所、无法律、无宗教、无婚姻制度之社会。斯时也,社会上唯有自由,惟有互助之大义,惟有工作之幸乐。(蔡和森)[1]

直到五十年代后期,一位老共产党员和我聊天时,还说,他的理想是无政府主义,但无政府主义一时实现不了,所以才接受了马克思主义,以便最后再达到那个"无政府"的理想世界。其实,蔡和森、毛泽东、周恩来等人当年也曾如此。

……我读了一些无政府主义的小册子,很受影响,……在那个时期,我赞同许多无政府主义的主张(毛泽东)[2]。

对于绝对的自由主义、无政府主义,以及德谟克拉西主义,依我现在的看法,都认为理论上说得好听,事实上是做不到的(毛泽东)[3]。

我以为现世界不能行无政府主义,因为现世界显然有两个对抗的阶级存在,打倒有产阶级的迪克推多,非以无产阶级的迪克推多压不住反动……(蔡和森)[4]

无政府党最后的理想,我以为列宁与他无二致。不过要做到无政府的地步,我以为一定要用俄国现在的方法,无产阶级专政乃是一个唯一无二的方法,舍此无方法。试问政权不在手,怎样去组织共产主义的生产和消费?(蔡和森)[5]

……不过A·ISM(引者按:指无政府主义)的自由作用太无

---

① 刘师复《无政府共产主义同志社宣言书》。转引自彭明《五四运动史》第599页。

② 斯诺:《西行漫记》第128页。三联书店,1979,北京。

③ 1920年12月1日给蔡和森信,见《新民学会会员通信集》第3集。

④ 1920年8月13日给毛泽东信,同上书。

⑤ 1920年9月16日给毛泽东信,同上书。

限制，处在这样旧势力盘据的社会里，而要解放一切强迫，解放一切束缚，所以便容易流为空谈了。……A·ISM的思想在人心中是会常常发现的，但要拿他当解渴的水，救饿的面包看，则急切不能得用了。（周恩来）①

……

这就是说，无政府主义虽然好，"我以为列宁与他无二致"，但无奈"流为空谈"，"理论上说得好听，事实上是做不到的"，看来只有"用俄国现在的方法"（无产阶级专政）才行。无政府主义特征之一是彻底的个体主义。它主张通过社会革命立即实现个人的绝对自由，它十分激烈地抨击资本主义和一切黑暗现实，这本与当时青年求个体解放非常吻合，所以得到了广泛的传播。而它坚决彻底地批判旧世界，又使青年们很容易把它与马克思主义混同起来。"不少的人认为十月革命的胜利就是无政府主义的胜利"②，"李大钊尚且受有克鲁泡特金《互助论》的影响，其他可想而知。就到一九二一年，也仍有人把马克思和克鲁泡特金混为一谈。……也有的是认为，布尔什维克主义是主张不要国家的"③。这表明就理想社会和反对现实而言，当时青年们注意的是它们的共同处，而未深入从理论上看到两者的基本出发点（个体或人类总体）的不同。

但是，不久之后，无论是在国内或在法国勤工俭学青年中，就发生了马克思主义与无政府主义的大论战。本文不打算论述这场论争。但以为最值得注意的是，马克思主义之所以战胜无政府主义，与其说是在理论上弄清了两者的社会理想和革命原则貌似而实非的差异，还

---

① 伍豪：《欧洲的赤况》，《觉邮》第2期，见《五四运动回忆录》第26—27页。

② 彭明《五四运动史》第603页。

③ 同上书，第505页。

不如说主要是由于马克思列宁主义有一套切实可行已见成效(十月革命)的具体行动方案和革命的战略策略。正是这些,符合了急迫追求实效的当时青年们的现实要求和中国实用理性的无意识心理传统。而马克思主义战胜无政府主义的结果,便是阶级斗争和无产阶级专政理论的强调和实行。蔡和森说:

> 和森为极端马克思派,极端主张:唯物史观,阶级战争,无产阶级专政。所以对于初期的社会主义,乌托邦的共产主义,不识时务穿着理想的绣花衣裳的无政府主义,专主经济行动的工团主义、调和劳资以延长资本政治的吉尔特社会主义以及修正派的社会主义,一律排斥批评,不留余地。以为这些东西都是阻碍世界革命的障碍物……,而尤其深恶痛绝掺杂中产阶级思潮的修正派、专恃议院行动的改良派、动言特别情形特别背景以及专恃经济变化说的投机派,以为叛逆社会党、爱国社会党都是这些东西的产物。[①]

这当然不止是马克思主义,而且正是列宁主义。列宁主义是在对各种社会党和修正主义激烈的批判中产生的。它的一个主要特征是建党,即建立一支有铁的纪律的、全党服从中央的、以职业革命家为核心和领导所组成的队伍。陈独秀在国内、蔡和森在国外不约而同地达到了“在中国建立共产党”这一结论。

以后的一切不必再详加叙述。在共产党的党旗下,一大批知识青年领导工农取得了中国革命的胜利。在这个历尽艰难的胜利斗争中,从建党一开始到抗日战争胜利前夕的延安整风,都不断地在理论上和实践中彻底否定了无政府主义鼓吹的那种种绝对个人主义,也否定了

---

① 《马克思学说与中国无产阶级》,《新青年》第9卷第4号。

自由主义所倡导所追求的种种个体自由、个性解放等属于资本主义启蒙思想体系中的许多东西。而这些否定和批判主要都是救亡——革命——战争的现实要求,而并非真正学理上的选择。总之,对马克思列宁主义的接受、传播和发展,主要是当时中国现实斗争的需要,而不是在书斋中透彻分析研究了西方自由主义理论学术所得的结果。这是因为建党以后,面临的便是十分紧迫激烈的政治军事斗争和革命战争,使人们来不及作任何理论思想上的深入研究,便走上行动舞台。反对帝国主义和反动军阀的长期的革命战争,把其他一切都挤在非常次要和从属的地位;更不用说从理论上和实际中对个体自由个性解放之类问题的研究和宣传了。五四时期启蒙与救亡并行不悖相得益彰的局面并没有延续多久,时代的危亡局势和剧烈的现实斗争,迫使政治救亡的主题又一次全面压倒了思想启蒙的主题。

之所以说"又一次",是因为如前所说,这一直是近代中国历史上的老问题,是曾多次出现过的现象。

有些事例是相当典型而意味深长的。戊戌前王照曾劝康有为先办教育培养人才再搞变法改革,康有为回答说,局势严重,来不及了。辛亥前严复在伦敦遇到孙中山,严也劝孙先办教育,孙的回答也是"俟河之清,人寿几何"[①],一万年太久,来不及了。康有为是主张兴民权开议院的,但在戊戌变法的当口,却相反地强调要尊君权,要求光绪皇帝独揽大权实行变法。孙中山是提倡自由平等博爱的,但他晚年却反复强调,"……欧洲当时是为个人争自由,到了今天……万不可再用到个人身上去,要用到国家身上去。个人不可太自由,国家要得到完全自由。到了国家能将行动自由,中国便是强盛国家。再这样做去,便要大家牺牲自己"[②],"如果时拿自由平等去提倡民气,便是离事实太远,

① 王蘧常:《严几道年谱》。

② 《民权主义》第3讲。

和人民没有切肤之痛。他们便没有感觉,没有感觉,一定不来附和"[①]。

……

所有这些,都表明救亡的局势、国家的利益、人民的饥饿痛苦,压倒了一切,压倒了知识者或知识群对自由、平等、民主、民权和各种美妙理想的追求和需要,压倒了对个体尊严、个人权利的注视和尊重。国家独立富强,人民吃饱穿暖,不再受外国侵略者的欺压侮辱,这个头号主旋律总是那样地刺激人心,萦绕人耳,使五四前后所谓"从宇宙观到人生观,从个人理想到人类的未来"这种种启蒙所特有的思索、困惑、烦恼,使所谓"从孔教问题、妇女问题一直到劳动问题、社会改造问题;从文字上的文学问题一直到人生观的改造问题,都在这一时期兴起,萦绕着新时代的中国社会思想",都很快地被搁置在一旁,已经没有闲暇没有工夫来仔细思考、研究、讨论它们了。五卅运动、北伐战争,然后是十年内战、抗日战争,好几代知识青年纷纷投入这个救亡的革命潮流中,都在由爱国而革命这条道路上贡献出自己,并且长期是处在军事斗争和战争形势下。

在如此严峻、艰苦、长期的政治、军事斗争中,在所谓你死我活的阶级、民族大搏斗中,它要求的当然不是自由民主等启蒙宣传[②],也不会鼓励或提倡个人自由人格尊严之类的思想,相反,它突出的是一切服从于反帝的革命斗争,是钢铁的纪律、统一的意志和集体的力量。任何个人的权利、个性的自由、个体的独立尊严等等,相形之下,都变得渺小而不切实际。个体的我在这里是渺小的,它消失了。斯诺曾记

---

① 瞿秋白《饿乡纪程》,见《瞿秋白选集》第20—21页,人民出版社,1959,北京。

② 在理论上也遭到了批判,如瞿秋白说:"五四的新文化运动,对于民众仿佛是白费了似的,五四式的新文言(所谓白话)的文学,只是替欧化的绅商换换口胃的鱼翅酒席,劳动民众是没有福气吃了。"(《大众文艺问题》),"智识阶级及学生群众早早脱弃那曾光辉绚灿于一时的'五四'衣衫!而现在,则是需要——应当——集合在反帝国主义的战旗之下从事于反帝的文化斗争"(文艺新闻社《请脱弃"五四"的衣衫》),均见苏汶编《自由文学论辩集》第333、306页,现代书局,1933,上海。

述说：

事实是因为他们许多人实在都不记得这些私人的细情。当我开始搜集传记材料的时候，我屡次发现：共产党员能够说出一切在青年时代所发生的事情，但只要他和红军一接触之后，他就把他自己丢开了。如果你不重复地问他，你不会听见任何关于他自己的事情的。他们能够无限制地谈论每次战斗的日期和情形，以及几百几千个曾经来往过，而从未听见说过的地方；但这些事情好像只集体地对他们有意义。不是因为当做个人的他们，在那里做成了历史，而只是因为他们的红军到过了那里。在这红军后面，有一种意识形态的整个的有机的力量，而为着这种意识形态，他们是在斗争着。这是一个有兴趣的发现，但因此使我的报告更加困难了。[①]

这的确是一个重要的有趣的发现。从进步的青年学生到红军指战员，从北京、上海、长沙等大中城市到井冈山、鄂豫西、延安的穷乡僻壤，从知识者追求真理的个体主义到浴血战斗的工农兵集体主义，并且，长期地紧密地处在农民出身的指战员和农民群众所包围所簇拥所共同战斗的环境中，这一转变不也是很自然的吗？

中国共产党在1927年便指出，"国民革命应该首先是一个农民革命"[②]。毛泽东、斯大林也再三说过，民族问题实质上是农民问题，中国革命实质上是一场以农民为主力的革命战争。这场战争经过千辛万苦胜利了，而作为这些战争的好些领导者、参加者的知识分子们，也在现实中为这场战争所征服。具有长久传统的农民小生产者的意识形

---

① 斯诺：《西行漫记》。

② 《中国共产党为蒋介石屠杀革命民众宣言》，转引自丁守和书，第484页。

态和心理结构，不但挤走了原有那一点可怜的民主、启蒙观念，而且这种农民意识和传统的文化心理结构还自觉不自觉地渗进了刚学来的马克思主义思想中。特别是现实斗争任务要求马克思主义中国化，和在各种方面（包括文化和文艺领域）强调民族形式的形势之下。所以，无论是北伐初期或抗战初期的民主启蒙之类的运动，就都未能持久，而很快被以农民战争为主体的革命要求和现实斗争所掩盖和淹没了。

一九四九年中国革命的成功，曾经带来整个社会和整个民族的文化心理结构的大震荡，某些沿袭千百年之久的陈规陋习被涤除。例如，男女在经济上政治上观念上的家务劳动上的空前平等，至少在知识界和机关干部中，已相当现实地实现。这当然是对数千年陈旧传统的大突破，同时甚至超过了好些发达的资本主义国家。"解放"一词在扫荡种种旧社会的和观念上的污泥浊水中，确曾有过丰富的心理含义。但是，就在当时，当以社会发展史的必然规律和马克思主义的集体主义的世界观和行为规约来取代传统的旧意识形态时，封建主义的"集体主义"却又已经在改头换面地悄悄地开始渗入。否定差异、泯灭个性的平均主义，权限不清、一切都管的家长制，发号施令、唯我独尊的"一言堂"，严格注意尊卑秩序的等级制，对现代科技教育的忽视和低估，对西方资本主义文化的排拒，随着这场"实质上是农民革命"的巨大胜利，在马克思主义的社会主义或无产阶级集体主义名义下，被自觉不自觉地在整个社会以及知识者中延漫开来，统治了人们的生活

和意识[①]。以“批判资产阶级小资产阶级个人主义”为特征之一的整风或思想改造运动，在革命战争时期曾大收实效；在和平建设时期的一再进行，就反而阻碍或放松了对比资本主义更落后的封建主义的警惕和反对。特别从五十年代中后期到文化大革命，封建主义越来越凶猛地假借着社会主义的名义来大反资本主义，高扬虚伪的道德旗帜，大讲牺牲精神，宣称“个人主义乃万恶之源”，要求人人“斗私批修”作舜尧，这便终于把中国意识推到封建传统全面复活的绝境。以至“四人帮”倒台之后，“人的发现”“人的觉醒”“人的哲学”的呐喊又声震一时。五四的启蒙要求、科学与民主、人权和真理，似乎仍然具有那么大的吸引力量而重新被人发现和呼吁，“拿来主义”甚至“全盘西化”又一次被提出来。

这不是悲哀滑稽的历史恶作剧么？绕了一个圈，过了七十年，提出了同样的课题？

我在《中国近代思想史论》和《中国古代思想史论》中曾说：

> 五四运动提出科学和民主，正是补旧民主主义革命的思想课，又是开新民主主义革命的启蒙篇。然而，由于中国近代始终处在强邻四逼外侮日深的救亡形势下，反帝任务异常突出，由爱国而革命的这条道路又为后来好几代人所反复不断

---

① 夏衍有一段回忆，具体生动，有典型性：

“除了思想感情上的问题外，也还有一个生活方式的问题，出门得带警卫员，到很近的地方去开会，也不让步行，非坐汽车不可，特别是在重庆、香港、丹阳，还是称兄道弟的老朋友，都不再叫我的名字，而叫我部长、局长了。有一次总政的马寒冰从北京到上海，我约他谈话，他一进门就立正敬礼，高声地喊：‘报告，马寒冰奉命来到’，这又使我吃了一惊。这一类使我感到拘束和不安的事情很多，据老区来的同志说，这是‘制度’，目的是为了‘安全’、‘保密’和‘上下有别’。难道这都是新社会的新风尚么？对这一类事，我也疑‘惑’了很久。

党的制度和社会风尚是难于违抗的，我努力克制自己，适应新风，后来也就渐渐地习惯了。我学会了写应景和表态文章，学会了在大庭广众之间作‘报告’，久而久之，习以为常，也就惑而‘不惑’了。”（夏衍：《懒寻旧梦录》，第639—640页，三联书店，1985，北京）

地走，又特别是长期处在军事斗争和战争形势下，封建意识和小生产意识始终未认真清算，邹容呼唤的资产阶级民主观念也始终居于次要地位。①

资产阶级民主思潮并未在中国生根，在中国有深厚基础的是封建统治传统和小生产者的狭隘意识。正是这两者结合起来，构成了阻碍中国前进、发展的巨大思想障碍。它与近代民主主义格格不入，蒙昧、等级、专制、封闭、因循、世袭，从自给自足的经济到帝王权术的'政治'，倒成为习以为常的思想状态和正统力量。②

在思想观念上，我们现在某些方面甚至比五四时代还落后，消除农民革命带来的后遗症候，的确还需要冲决网罗式的勇敢和自觉。③

马克思主义本来诞生在西方近代民主主义和个人主义高度发展了的资本主义社会中，它吸取了资本主义自由、平等、民主、人道等一切优良的传统和思想。它的三个来源便充分表现了这一点。正是在这个历史基地上，才产生和发展了共产主义的理想和社会革命的主张，成为无产阶级进行自身解放和全人类解放的武器。它揭露、批判、抨击资产阶级自由民主的虚伪性质，也仍然是以接受和消化了资本主义带来的整个文明的进步(其中就包括自由、民主等政治、文化、思想意识各方面)为前提和基础的。所以《共产党宣言》也才有"每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件"这样鲜明而深刻的基本命题。

---

① 参看拙作《中国近代思想史论》第311页，人民出版社，1979年，北京。

② 同上。

③ 《中国古代思想史论》第325页，人民出版社，1985年，北京。

但是，中国近代却没有这个资本主义历史前提，漫长的封建社会和半封建半殖民地社会之后，紧接着便是社会主义。无论在社会的政治经济结构上和人们的文化心理结构上，都并没有经过资本主义的洗礼。也就是说，长久封建社会产生的社会结构和心理结构并未遭受资本社会的民主主义和个人主义的冲毁，旧的习惯势力和观念思想仍然顽固地存在着，甚至渗透了人们意识和无意识的底层深处。这就不难怪它们可以借着社会主义的集体主义衣装，在反对资本主义自由民主和个人主义的旗帜下，在文化大革命中甚至以前，轻车熟路地进行各种复辟了。于是，"文革"之后人们便空前地怀念起五四，纪念起五四来。

在1939年纪念五四20周年时，毛泽东说：

> 五四运动的成为文化革新运动，不过是中国反帝反封建的资产阶级民主革命的一种表现形式。……中国资产阶级民主革命的过程，……已经经过了鸦片战争、太平天国战争、甲午中日战争、戊戌维新、义和团运动、辛亥革命、五四运动、北伐战争、土地革命战争等几个发展阶段。今天的抗日战争是其发展的又一个新的阶段。……这种民主革命是为了建立一个在中国历史上所没有过的社会制度[①]。

在同年纪念一二·九运动时，毛又指出：

> 五四运动为北伐战争作了准备。如果没有五四运动，北伐战争是不可想象的……。五四运动以后，产生了中国共产党，促成了第一次国共合作，掀起了五卅运动，发动了北伐战

① 《五四运动》，见《毛泽东选集》第545—546页。

争，造成了第一次大革命。那么，很明显，没有五四运动，第一次大革命是没有可能的。五四运动的的确确给第一次大革命准备了舆论，准备了人心，准备了思想，准备了干部。

至于一二·九运动，它是伟大抗日战争的准备，这同五四运动是第一次大革命的准备一样。一二·九推动了七七抗战，准备了七七抗战。[①]

显然，这突出的是五四运动的政治救亡方面。当1979年纪念五四运动时，各方面人士突出的却都是它的思想启蒙方面：

伟大的五四运动到今天整整六十年了。五四运动不仅是反帝反封建的政治运动，同时也是空前未有的思想解放运动。……中国有史以来，还不曾有过这样一个敢于向旧势力挑战的思想运动，来打破已经存在了几千年的旧传统，推动社会的进步……。没有民主思想的觉醒，不可能有民族意识的高涨，也不可能接受马克思主义的思想，把社会主义当作彻底改造中国的道路。[②]

应该承认，在那时，人们提出个人主义，是有一定积极意义的。他们把个人主义作为反封建战斗武器。……打破封建的枷锁，争取个性的发展和个人独立自主权利的号召；表达了他们的要求，激起了他们的共鸣，对他们起了巨大鼓舞作用[③]。

---

① 毛泽东：《一二·九运动的伟大意义》，1985年12月1日《人民日报》。

② 周扬《三次伟大的思想解放运动》。见《纪念五四运动六十周年学术讨论论文选》第6—9页。中国社会科学出版社，1979，北京。

③ 胡绳：《论五四新文化运动中的民主与科学》，同上书，第305页。

……

这几年来，对胡适以及所谓“胡适派”的论述或评价，对几十年来那些实业家、教育家、文艺家、学者、教授们在传播、教授现代自然科学和人文社会科学，对他们在培养人才和在各自专业领域内的教学、科学工作包括深受胡适影响的文史领域的“整理国故”、考证、编纂以及安阳挖掘等等，都作了与前颇不相同的高度肯定。“绝大多数知识分子走的是这样两条道路：或者是在共产党领导下走与工农相结合的道路，参加革命斗争，或者是在反动政权下从事他们自称是‘工业救国’‘抗日救国’‘教育救国’‘卫生救国’的一类工作。……这样一类知识分子的大量出现，是五四运动以后的现象。这些知识分子一般都在当时感受过科学和民主精神的影响，抱有资产阶级民主思想。所谓‘工业救国’‘科学救国’等等实际上也是对封建传统思想的一种否定”[1]。

这就是说，五四之后，除了接受马克思列宁主义参加救亡——革命这条道路之外，另一条继续从事教育、科学、文化等工作的启蒙方面，也应该得到积极的评价。[2] 因为它们对中国社会的现代化发展是起促进作用的。

不过，应该公平地说，这条道路不但也坎坷不平，抗日战争中西南联大的名教授们连衣食都难以维持，而且，它们对整个社会的

---

① 黎澍：《关于五四运动的几个问题》，同上书，第282页。

② “学生方面有两种大的倾向……一种倾向是代表哲学文学一方面，另一种倾向是代表政治社会的问题方面。前者是新潮杂志社。后者是国民杂志社，……五四运动之后，这一群倾向越发分明了，他们显然是社会主义、尤其是布尔什维克主义的仰慕者了。……新潮社一派，隐然以胡适之先生为首领，……渐渐倾向于国故整理运动”（黄日葵《在中国近代思想史演进中的北大》，见《北大廿五周年纪念刊》1927年12月17日。转引自彭明书第227页）。

经济、政治，也不能起什么重要影响。中国根本没有提供自由主义者以政治活动舞台的机会。胡适等人二十年代盼望的好人政府仍然只能从属和依附于封建军阀，毫无作为。从二十年代起，自由派们的研究、讨论也只能是书斋中不起实际作用的空议论。

> ……由一些曾留学英美的资产阶级知识分子组织的《太平洋》杂志，在五四运动以前就在研究一些诸如"大总统的权限""地方自治制度"之类的问题。……1920年在上海出版的《新人》杂志曾专门出版了研究卖淫问题的《淫业问题专号》，并且发起废娼大同盟；北京出版的《新中国》也发表了人力车夫生活状况的调查和关于如何解决人力车夫问题的讨论。这一些可以说是胡适提倡的所谓"多研究些问题"的实践。……都根本不能解决问题。[①]

人力车夫如故，卖淫如故，"大总统的权限"无限如故。"多研究些问题"所取得的成就，最多只能限于学术、文化、科学、教育等领域中的非常有限的课题了。

这就是现代中国的历史讽刺剧。封建主义加上危亡局势不可能给自由主义以平和渐进的稳步发展，解决社会问题，需要"根本解决"的革命战争。革命战争却又挤压了启蒙运动和自由理想，而使封建主义乘机复活，这使许多根本问题并未解决，却笼盖在"根本解决"了的帷幕下被视而不见。启蒙与救亡（革命）的双重主题的关系在五四以后并没有得到合理的解决，甚至在理论上也没有予以真正的探讨和足够的重视。特别是近三十年的不应该有的忽

① 丁守和、殷叙彝：《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》第296页，三联书店，1979，北京。

略，终于带来了巨大的苦果。

三 转换性的创造

那么，今天流行的“人道主义”、“思想解放”和启蒙运动是历史的再一次重复吗？使人惊异的是，包括本文一开头引述的陈独秀七十年前《新青年》中的那些主张，如提倡人的自主、勇敢进取、反对锁国、主张功利主义、要真正民主、不要为民作主的清官，等等，却可以在今天好些政治、学术论著和好些青年的思想、主张中看到。五四时期鲁迅的“不读中国书”，钱玄同的“废除汉字”等等激烈的彻底的反传统、批儒家的要求，在今天许多青年的思想和论著中，也是“似曾相识燕归来”。……这确乎令人惊叹，但又完全可以理解。

不过，重复五四那种激烈的批判和全盘西化就能解决问题吗？我们今天的确要继承五四，但不能重复五四或停留在五四的水平上。对待传统的态度也如此①。不是像五四那样，扔弃传统，而是要使传统作某种转换性的创造。

这是因为，如前指出，真正的传统是已经积淀在人们的行为模式、思想方法、情感态度中的文化心理结构。儒家孔学的重要性正在于它已不仅仅是一种学说、理论、思想，而是溶化浸透在人们生

---

① 当年否定传统主张西化的主张之激烈彻底，恐怕今天的激进者也不及。如：“欲废孔子，不可不先废汉字”。“二千年来用汉字写的书籍，无论哪部，打开一看，不到半页，必有发昏做梦的话”（钱玄同），“只有一条出路，必须承认自己百事不如人，不但物质机械上不如人，不但政治制度上不如人，并且道德不如人，知识不如人，文学不如人，音乐不如人，艺术不如人，身体不如人”（胡适）。理论深度上，今天的彻底否定传统论者似也未能在实质上超过陈独秀、李大钊当年的水平，如李、陈曾指出“宗法家庭本位”、农业小生产经济基础和为专制政治服务等等。

活和心理之中了，成了这一民族心理国民性格的重要因素。广大农民并不熟悉甚至不知道孔子，但孔子开创的那一套通由长期的宗法制度，从长幼尊卑的秩序到"天地君亲师"的牌位，早已浸透在他们遵循的生活方式、风俗习惯、观念意识、思想感情之中。其他理论、学派、思想如老子、庄子、道家、佛教，都未能有这种作用和这种影响。

传统既然是活的现实存在，而不只是某种表层的思想衣装，它便不是你想扔掉就能扔掉、想保存就能保存的身外之物。所以只有从传统中去发现自己、认识自己从而改换自己。如拙著《中国古代思想史论》所强调，传统常常是集好坏于一身，优劣点很难截然分割。这就不是片面的批判和笼统的反对所能解决，而首先是要有具体历史的分析。只有将集优劣一身，合强弱为一体的传统本身加以多方面的解剖和了解，取得一种"清醒的自我觉识"，以图进行某种转移性的创造，才真正是当务之急。《中国古代思想史论》中对孔学、墨家的长处与弱点、对早熟型系统论世界观的优劣两面、对宋明理学的理论成就和历史祸害等等的分析，便是企图避免脱离总体来作片面肯定或否定。无论是肯定或否定，脱离总体历史即成为片面的抽象的论证。任何理解都有理解者本身的历史性因素在内。历史离不开历史解释者本身的历史性。也正因为如此，理解传统亦即是理解自身，理解自己也只有通过理解传统而具体实现。这正是我们今天的任务。

传统既是扔不掉守不住的，按照唯物史观，它有其产生发展和改革变化的经济根基。《中国古代思想史论》一书中强调指出了农业小生产的家族宗法制度是儒墨两家生存延续的根本基石。正是由于后者没有根本的变动，才使"中国近代这种站在小生产立场上反对现代文明的思想或思潮，经常以不同方式表现或爆发出来，具有强烈的力量。得到了广泛的响应，在好些人头脑中引

起共鸣”[1]。所以文化大革命尽管批孔，却仍然使封建主义大泛滥。前几年小有风吹草动，便一窝蜂自上至下地反长发、剪裤腿、禁迪斯科……，使人很容易想起前面引述过的五四时期反剪头反男女同校的故事。相距已经六七十年，仍如此相似，关键正在这里。只有社会存在这个本体随着科技引入和大工业生产的发达而造成人们生产方式、生活方式、行为模式的巨大改变，才能真正强有力地作用于人们的观念意识、思想情感、人生观和宇宙观。

不过如果以为仅凭经济的发展就会自动地更新一切，那是懒汉的幻想。苏联、日本、港台、中东都可以有较先进的经济水平，而上层建筑和意识形态，却可以具有保守、封闭、维护陈旧秩序的一面。特别如前所说，中国以至东方缺少西方资本主义整个历史时期，在社会体制结构上，在文化心理结构上，都有着中世纪传统的巨大阴影。

可见，意识形态的批判的武器并不能坐等基础的改变，而仍然需要自我革新。当前主要反对的还应是封建主义。封建主义的东西往往披着反资本主义的外衣出现，譬如，迄至今日，在理解两性关系上，封建意识就非常严重。重要的是，这种反对和批判应该远比五四时代深刻、具体、细致和富有分析的科学性。它们的目的在于有意识的自觉地进行转换性的创造。

至少有两个层面的转换的创造，一个层面是社会体制结构方面的。如前所一再指出，与西方工业化资本主义的时代相适应的近代自由、独立、人权、民主等等，在五四及以后并没能得到真正深入的研究，并没有对它们作过马克思主义的深入的分析探讨，而是在救亡——革命的浪潮下，一古脑作为资产阶级的破烂

---

① 参看拙作《中国古代思想史论》，第二章《墨家初探本》。

被简单地否定了。今天便应该继承和发展五四的传统，除了重新提出它们之外，更应该对它们作进一步具体的分析、细致的研究和理论的建设。对待中国传统中的一切，也应如此。而不能只是停留在五四时期的激情的呐喊或五四以后革命时期的抽象的否定上。目前已经基本赢得较长期的和平环境，国家的富强（现代化）虽然仍是中国人的首要课题，但启蒙与救亡的关系毕竟可以不同于军事形势下和革命时期中，今天已不应再是强调统帅意志和绝对服从的战争年月，而是社会主义民主提上迫切日程的建设时代。重视个体的权益和要求，重视个性的自由、独立、平等，发挥个体的自动性、创造性，使之不再只是某种驯服的工具和被动的螺钉，并进而彻底消解传统在这方面的强大惰性；在今天比在近代任何时期，便更加紧要。国外一些学者认为中国有个人主义的传统，其实这种个人主义特征是消极的，最多是不合作的批判现实态度，它以庄禅为代表。中国传统中缺少那种积极进取的个体主义，如一切依靠个体自己的独立奋斗、冒险精神，等等。民主问题也如此。中国的传统民主，是"为民作主"，而不是人民作主；是清官、好皇帝去"贵民"，而不是民本身自贵。直到今天，也仍然经常看到这种不应有的思想混淆。把人民作主当成为民作主，这就混淆了古代和近代。近代的自由民主，正如马克思主义一样，是在大工业生产基地上逐渐成熟的成果，它与中国传统并不相侔，而是自西方输入的。但输入之后如何结合中国固有的重民的集体观念加以发展，是值得从理论和实践上重视的，但首先不能把二者混淆起来，要看到它们在根本性质并不相同。

西方自由主义的大量文献[①] 表明，自由、民主都不是无限制的随心所欲，也并不是什么非常好的理想事物。它们本质上是

---

① 现代可参考 K·Popoer、F·A·Hayak 等人论著。

对人、己权限的一种明确限定和法律规范。严复当年译约翰穆勒的《自由论》为《群己权界论》，是颇有道理的。民主、自由的特点正在于防止最坏的情境发生，如军事独裁、法西斯主义、无政府状况、“肃反扩大化”等等。因之，其中关键一环便是众多法律、规约、条例的严密制定和严格执行。就民主说，几十年中国革命的政治甚至军事生活中，也并非没有民主协商、集体讨论以及群众路线等优良办法和传统；但它们并没能以规范化的法律形式固定下来，推及社会和全国，长期稳定不变。相反，在战争环境革命情势下所形成，由个别或少数人制定、掌握、施行的灵活性很大、变异度甚高的所谓“方针政策”，带来了许多对人民民主的曲解和损失。就自由说，中国传统中有无严格规定的、宽泛的无限制的自由，缺乏有法律有限制的自由，所以常常是强凌弱、众欺寡、上压下，同时又是“一盘散沙”或“一袋马铃薯”式的互不相干的“自由”。这不是真正的自由，它只能导致少数人的专制和无政府状态。只有建立严格的法制，明确分散各种权力，使之相互牵制，彼此监督，以彻底结束“和尚打伞，无法无天”或党委高于宪法、党纪代替国法之类，才能实现近代的具体的社会主义民主和自由。这不是靠思想教育，不是靠什么正心修身，而是靠制定法律和执行法律，才能达到的。这方面，西方资本社会积累了数百年经验的一些政法理论及实践，如三权分立、司法独立、议会制度等等，应该视作人类的共同财富，是值得借鉴的。想以道德说教解决思想问题来替代政法体制上的进步和改革，不符合唯物史观的基本原理。

第二个层面是文化心理结构的方面。五四新文化运动的巨大功绩正在于它从深处震撼了、影响了中国人的这个层面。今天还应该继承这个震撼。还有许多事情要作，任务还很艰巨。例如，中国人似乎很重团体，国家、民族常常被置诸首位，但传统道德

要求却是“内圣”之学，即强调个体的正心诚意修身齐家。西方似乎把个体的权利、尊严作为基础，但它的道德要求倒恰恰着重于社会利益和公共法规。中国的这种“内圣”之学对个人提出的标准是作圣贤的道德最高要求，其普遍可行性甚少。西方对个体提出的则是作一个遵循法律的合格公民的社会最低要求，其普遍可行性却大得多。从中西文化形态的这些比较中，便可看出，以人性本善的理论为基础的儒家孔孟的伦理主义，已完全不能适应以契约为特征的近代社会的政法体制。它曲高和寡造成的虚伪，变成了历史前进的阻力。现代社会不能靠道德而只有靠法律来要求和规范个体的行为。因此真正吸收和消化西方现代某些东西，来进一步改造学校教育、社会观念和民俗风尚，以使传统的文化心理结构也进行转换性的创造，便是一个巨大课题。之所以巨大，正是因为这种创造既必须与传统相冲突（如历史主义与伦理主义的矛盾），又必须与传统相接承（吸收伦理主义中的优良东西）。五四以来到今天，以文学在这方面作得最好，从五四到今天，人们通过以白话文为形式的中国现代新文学（也包括电影、歌曲和某些美术作品），在扫除封建陈垢刷新民族心灵上，起了重要作用。而这种扫除和刷新又自然承续了中国传统中的积极成份。例如新文学中爱国主义感情和批判现实主义精神与关心国事民瘼、以天下为己任的士大夫历史传统便不能说毫无关系。但它又确乎是在对传统中封建主义内容的否定和批判中，来承接这传统心理，这就正是对传统进行转换的创造。

总起来看，历史的解释者自身应站在现时代的基地上意识到自身的历史性，突破陈旧传统的束缚，搬进来或创造出新的语言、词汇、概念、思维模式、表达方法、怀疑精神、批判态度，来“重新估定一切价值”，只有这样，才可能真正去继承、解释、批判和发展传统。

可以举一些例子。例如，对待传统中占有突出位置的所谓“孝”道，便不能再是如五四时期那样简单地骂倒，更不能是盲目地提倡，而是应分析传统孝道产生的社会经济政治基础（农业小生产、家长制下人格的产生依附性）。今天的亲子关系当然不同，这是在经济、政治完全独立、彼此平等的基础上的稠密人际的情感态度。从而它不能再是传统的“父父子子”，也不是重复五四时期的“我不再认你作父亲，我们都是朋友，互相平等”，而是既在朋友平等基础上，又仍然认作父亲，即有不完全等同于朋友的情感态度和相互关系。敬老亦然。它不应再是天经地义式的“论资排辈”的规范、秩序、制度或习惯，而只能是一种纯感情上的自愿尊敬和亲密。思维方式也如此，简单地斥责中国传统思维的模糊笼统、一切以“差不多”为满足，固然不能有真正的转换性创造，盲目地推崇所谓“东方神秘主义”，更休想转换传统。只有在学习、吸收、输入西方严格的逻辑分析和严密推理的思维方式（这并不难做到，中国人能极有成效地学习现代自然科学；中国传统的实用理性不但与它不矛盾，而且可以极大地助成它）基础上，来重视中国传统中的创造直观的思维特点，这才可能有助于科学和人文，才可能有助于传统思维方式的转换性的创造，而不失去其原有的优点。就情感态度说，酗酒发疯，大搞同性恋，大概并无足取；而传统那种种拘守礼法，行不由径，恐怕也不行。重要的是在树立现代个体人格的前提下，不是以理（社会）压情，也不是一味纵情破理，而是使理融化在情感中。只有这样，传统才能有转换的创造，并在这过程中得到承继和发扬。这也就是我在《中国古代思想史论》中所解释的“西体中用”即中国式的社会主义现代化道路。

* * *

陈独秀在一九一五和一九一六年创刊发行《新青年》，吹响

了五四运动的启蒙号角，毛泽东曾高声赞誉过陈独秀说：“他是五四运动的总司令，整个运动实际上是他领导的。”[1] 直到晚年，陈独秀从国民党监狱内出来独居四川江津时，也仍在集中思索民主问题。今年是 1986 年，离 1916 整 70 年，离“文化大革命”开始时 20 年，离“四人帮”垮台也已 10 年，愿以此文来纪念这些重要的年头和这位了不起的“总司令”。

（原载《走向未来》1986 年创刊号）

① 转引自彭明书第 526 页。

记中国现代三次学术论战

一　二十年代科玄论战

一切都得从“五四”讲起。中国现代史好些基本问题都得追溯到“五四”，在思想文化、意识形态领域内，尤其如此。

“五四”新文化运动最明显的成功和确定不移的果实是白话文的胜利。尽管有林纾、胡先骕等人的反对，但它势如破竹，锐不可挡，席卷全国，上取得教育部的承认与肯定，下获有广大学生和青年的拥护、支持。尽管直到1949年以前，某些官方文告、政论以及某些人仍用文言，但毕竟已属部分现象，白话文的统治地位不可摇动。

书面语言的变革不只是文学形式问题，它在强有力地动摇着传统的文化——心理结构。

"傅斯年为了说明文言文的僵化没落,说了一句外行话。他认为中国人思考用白话,表达时才翻译成文言。因而遭到吴宓的嘲笑。可是论证文言文不但是表达工具,而且可以是思维工具,那更说明文言文对中国文学发展的巨大障碍。鲁迅强调文言文语法不精密,说明中国人思维不严密;周作人指出古汉语的晦涩,养成国民笼统的心理;胡适提出研究中国文学套语体现出来的民族心理;钱玄同、刘半农则从汉语的非拼音化倾向探讨中国文化的特质……。这一系列见解,不见得都十分准确,但体现一种总的倾向:五四作家是把语言跟思维联系在一起来考虑的,这使得他们有可能超越一般的语言文字改革专家,而直接影响整个民族精神的发展"①。

"五四"新文化运动提倡白话文反对旧道德的启蒙方面,就这样延续地表现为某种对自己民族文化、心理的追寻和鞭挞,表现为某种科学主义的追求,即要求或企图把西方的近代科学作为一种基本精神、基本态度、基本方法,来改造中国人,来注入到中国民族的文化心理中。

正是在这样的背景下,1923年爆发了"科玄论战"。

1923年2月北京大学教授张君劢在清华作了题为《人生观》的讲演,发表在《清华周刊》272期。张强调科学不能解决人生观的问题:"第一,科学为客观的,人生观为主观的";"第二,科学为论理的方法所支配,而人生观则起于直觉";"第三,科学可以以分析方法下手,而人生观则为综合的";"第四,科学为因果律所支配,而人生观则为自由意志的";"第五,科学起于对象之相同现象,而人生观起于人格的单一性。"②

---

① 陈平原、钱理群、黄子平:《艺术思维》,《读书》1986年第2期第76—77页。

② 《科学与人生观》、《人生观》第4—8页,亚东图书馆,1923,上海。

张认为有关“人生观”的是“精神与物质”、“男女之爱”、“个人与社会”、“国家与世界”这样一些具体问题。关于第一个问题，张说：

所谓精神与物质者：科学之为用，专注于向外……，朝作夕辍，人生如机械然，精神上之慰安所在，则不可得而知也。……一国偏重工商，是否为正当的人生观，是否为正当的文化，在欧洲人观之，已成大疑问矣。……对于物质文明，不胜务外逐物之感。①

因此，“人生观既无客观标准，故惟有返求诸己。”即“人生观”不能由外在的物质文明、不能由科学所决定或规定。

同年4月，地质学家丁文江（丁在君）发表《玄学与科学》（北京《努力周报》48—49期），激烈批评“玄学鬼附在张君劢的身上”，强调同意胡适的意见：“……今日最大的责任与需要，是把科学方法应用到人生问题上去。”他说：

科学不但无所谓向外，而且是教育同修养最好的工具。因为天天求真理，时时想破除成见，不但使学科学的人有求真理的能力，而且有爱真理的诚心。无论遇见什么事，都能平心静气去勇于研究，从复杂中求简单，从紊乱中求秩序，拿论理来训练他的意想……，了然于宇宙生物心理种种的关系，才能够知道生活的乐趣……②

---

① 《科学与人生观》，《人生观》第10—11页，亚东图书馆，1923，上海。

② 同上书。丁文江：《玄学与科学》第20—21页，22页，26页。

张君劢对此批评作了长文答辩。一时，思想学术界名流梁启超、胡适、吴稚晖、张东荪、林宰平、王星拱、唐钺、任叔永、孙伏园、朱经农、陆志韦、范寿康等人在《努力周报》、《时事新报》、《学灯》副刊上纷纷发表文章，参加讨论。同年11月上海亚东图书馆编辑出版了《科学与人生观》一书上、下册，收集了29篇论战文章，由陈独秀、胡适作序。12月上海泰东图书局出版了内容相同的《人生观的论战》文集①，由张君劢作序。至此，“六个月的时间，二十五万字煌煌大文”② 的科玄论战大体结束。同年年底及次年，《中国青年》、《新青年》曾发表邓中夏、瞿秋白、陈独秀等评论文章，代表了当时共产党人的看法。

这次论战涉及问题颇多，例如科学的社会效果（欧战是否应由科学负责）、物质文明与精神文明（如何定义此二者及二者之关系）、科学与价值（二者有无关系或何种关系）、科学与哲学（二者如何限定、二者的来源、异同、范围）、传统与现代等等。其中好些还正是今天“文化热”讨论中经常涌现的问题和论点；这次论战提出问题的敏锐度和讨论问题的深度，在某些地方也并不比六十年后的今天逊色，其论争焦点（能否有科学的人生观、应该建立什么样的人生观）便是至今并未解决的问题。当代世界哲学中的科学主义与人本主义的分途也展示出这一点。

本文不拟描述这一论争的各个方面，只想抄摘一些论战材料，来看看这一论战在当时兴起所反衬出来的中国文化心理结构中的某些问题。

双方的哲学依据并无任何独创可言。张君劢、张东荪等人传达的是欧洲大陆的柏格森、倭铿、杜里舒以及康德的先验主义；胡

① 此文集比《科学与人生观》少收王星拱一文，多收屠孝实一文，其余各篇均同。

② 《科学与人生观》，胡适《序》第16页。

适、丁文江[①] 等人则是马赫、孔德以及英美经验主义、实证主义。双方所争论的生物学(达尔文学说)、心理学、生计学(经济学)是否科学,它们有否客观的因果律可求,已由八十年的事实证实了科学派的胜利。但这却没能证明科学可以解决人生观问题。有如维特根斯坦所说,一切科学问题都可能得到解答,但人生之没有解答却依然如故。所以玄学派所提出的命题又至今仍有其生命力。

梁启超当时说:"人生问题,有大部分是可以而且必要用科学方法来解决的,有小部分——或者还是最重要的部分,是超科学的"。"不能说理知包括尽人类生活的全内容……生活的原动力就是情感……,就是爱和美,……绝对的超科学。"[②]

张君劢当年肯定物理学是科学,但对生物学、心理学是否科学表示怀疑,更否认社会历史领域能属于科学。他说:

> "生物学家以细胞为基本概念,然细胞之本质为何,非生物学家所能解释也。推之生物之来源、心理与身体之关系科学家无法解释,正与此同","心理状态变迁之速,故绝对无可量度,无因果可求。""若夫人生所以变迁之故,则出于纯粹心理,故为自由的。伸言之,历史之新陈代谢,皆人类之自由行为,故无因果可言。"总之,在身、心、社会、历史领域,科学的因果无用无效,所以,不可能有科学的人生观。

与此相对立,丁文江、唐钺、王星拱等人则强调:

---

① "丁文江每次发表文章前,对一些重要争论点,都与胡适商量过,所以胡适仍是这场论争的重要角色"(耿云志:《胡适研究论稿》第393页,四川人民出版社,1985,成都)尽管胡适在这次论争过程中只写了篇短文。

② 《科学与人生观》,梁启超:《人生观与科学》第4、8—9页。

"一切心理现象都是有因的，这话可信的程度同'一切物质现象都是有因的'那句话的可信的程度相等"①。"我再举一个郑重的例。自从德夫利士(Devries)重新发现曼德尔(Mendel)公例之后，若是我们拿一种黄皮的玉蜀黍和白皮的杂种，新生出来的玉蜀黍上面有几粒是黄皮的，几粒是白皮的，都可以预先算得出来。"② "我以为美是可以分析的"，"美不是超乎理智的东西，美感是随着理智的进步而变化的"③。"总之，高等动物之智慧活动不过是生物活动中之最复杂者，和低等动物之不能活动，并无根本的区别，用不着归功于灵魂。生物活动也不过是天然活动中之一部分，和无机界之活动也没有根本的区别，也用不着归功于生命力。所以凡用以研究无机物质的物理化学也可以应用于生物问题，用以研究生物的生物学也可以应用于人生问题。"④ "科学是凭借因果(Causality)和齐一(uniformity)两个原理而构造起来的。人生问题无论为生命之观念或生活之态度，都逃不出这个原理的金刚圈，所以科学可以解决人生问题。"⑤

科学派以决定论和还元论反对玄学派的自由意志论和心物二元论。前者相信科学的对象及威力无限，世上一切事物均可用科学解决，因此要求建立"科学的人生观"。而所谓科学，首先就是自然科学家用之有效的那些科学方法，那种科学态度、科学精神。概括起来，"科学的目的是要摒除个人主观成见……求人人所能共认

---

① 《科学与人生观》，唐钺：《心理现象与因果律》第13—14页。

② 同上书，丁文江：《玄学与科学答张君劢》，第15页。

③ 同上书，唐钺：《一个痴人的说梦》第3、5页。

④ 同上书，王星拱：《科学与人生观》第12—13页。

⑤ 同上书，第16页。

的真理。"[①] "依科学态度而整理思想，构造意见，以至于身体力行，可以叫做科学的人生观。"[②]

后者却坚持"经验界之知识为因果的，人生之进化为自由的"，"求现时代之特征之一，吾必名之曰新玄学时代。此新玄学之特点，曰人生之自由自在，不受机械律之支配。"[③] "物和心的问题，好些人自以为要解决他，始终没有解决"，"就是科学家，往往有非科学的理想"，"不能划一，无从分析，甚至超出感觉的种种心的作用，科学对于这种地方还有什么权威？"[④] 因之，心理、社会和人生无法还原为科学问题，无法用决定论和因果律来解释和规定。

对科学派来说，为什么要批评"玄学鬼"，提倡科学的人生观呢？这是因为"一班的青年上了他的当，对于宗教、社会、政治、道德一切问题，真以为不受论理方法支配，真正没有是非真伪，只须拿他的所谓主观的、综合的、自由意志的人生观来解决他。果然如此，我们的社会是要成一种什么社会？"[⑤] "君劢反对富强，说'在寡均贫安之状态下，当必另有他法可想'，中国现在寡到什么程度，贫到什么田地，君劢研究过没有？那一年北方遭旱灾，没有饭吃的人有二千万人，卖儿女的也有，吃人肉的也有。这种贫安得了么？……这种寡均得了么？"[⑥]

对玄学派来说，为什么要反对科学的人生观呢？这是因为："我所欲言者非科学本身问题，乃科学的结果。西欧之物质文明是科学上最大的成绩。……物质有限，人欲无穷。谓如此而可为国

---

① 《科学与人生观》，丁文江：《玄学与科学》第20页。
② 同上书，王星拱：《科学与人生观》第3页。
③ 同上书，张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》第64页。
④ 同上书，林宰平：《读丁在君先生的玄学与科学》第13、35页。
⑤ 同上书，丁文江：《玄学与科学》第18页。
⑥ 同上书，丁文江：《玄学与科学答张君劢》第45页。

家之安计，为人类幸福计，吾不信焉"[①]。"吾国自海通以来，物质上以炮利船坚为政策，精神上以科学万能为信仰，以时考之，亦可谓物极将返矣"，"科学以对待、以因果为本义……，学生脑中装满了此种学说，视己身为因果网所缠绕，几忘人生在宇宙间独往独来之价值"。"应将管子之言而颠倒之，曰：知礼节而后衣食足，知荣辱而后仓廪实，吾之所以欲提倡宋学者，其微意在此。"[②]

可见，尽管双方在什么是科学、什么是科学的因果律、内容、材料等等问题上争论不休，其真正的核心却在：现时代的中国人(特别是青年一代)应该有什么样的人生观才有助于国家富强社会稳定？这场看来是科学与哲学的关系等纯学术问题的论战，从根本上却是两种社会思想的对立。它具有着思想史的意义。

如本书上篇所已指出，清朝专制政体和有关的传统观念、旧有价值的崩溃或动摇，使"五四"时期的知识群的注意中心由前代的船坚炮利(物质工具)和"鼎革之际"的改良、革命(政治体制)转移到思想文化上来。数千年"修齐治平"和"天地君亲师"的传统信仰和标准规范不再能维系人们，知识者在寻求着新的人生信仰、生活依据和精神支柱。这其实是中国近代知识分子一直在进行着和具有着的心态模式，它也正是实用理性的传统心理在近现代的延续实现：用理性追求一种信仰以指导人生和现实活动。康有为早年曾自己构造出一个宇宙观来作为现实行动的依据；严复搬来了天演论的进化观，为广大青年知识者所欢迎；谭嗣同、章太炎企图用佛学唯识宗来建造哲学形而上学。但所有这些都被当时的中心课题——实际的革命或改革行动所掩没和压倒。也正是由于改革实践的失败，"五四"才把思想文化问题提到改造社会决定中国前途

① 《科学与人生观》，张君劢：《科学之评价》第6—7页。

② 同上书，张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》第66、72、95页。

的首位，把建立或具有什么样的生活态度、人生理想作为要解决的根本问题。从而，不是宇宙论，不是认识论，不是科学的本质、内容、范围，也不是真正的哲学形而上学，而是具体的人生观成了时代的焦虑、学术的主题，成了人们（特别是青年一代）寻找、追询以便确定或引导自己的生活道路的现实指针。它形象地反映在当时的新文学中，也理论地表现在这次论战上。所以，科学派强调科学方法、态度、精神，强调“科学的人生观”，实际上具有建立信仰的意义。陈独秀早在1916年便大声疾呼：“……欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存”，必须建立“平等人权之新信仰……”① 胡适在论战后期为《科学与人生观》一书作序中也明确提出：“叫人知道，‘为了全种万世而生活’就是宗教”，“我们信仰的科学的人生观将来靠教育与宣传的功效……要使今日少数人的信仰变成将是大多数人的信仰。”② 海外有研究者在论科玄论争时也指出：“胡适这些科学主义的夸张观念带着一种准宗教的音调，他似乎企图构建一种科学的自然主义的宗教。”③ 科学派以所谓科学方法、态度、精神作为信仰，认为它能解决一切身心、社会和人生观诸问题。玄学派则企图回到宋明理学（“宋学”）和现代西方柏格森、倭铿的形而上学中去追求和建立信仰以指导人生。

C·Geertz 曾指出，当社会和政治危机伴随着原有文化根基失落时，便迫切需要意识形态④。意识形态不是科学，而是包含着某种要求支配人们观念和行动的信仰。所以，科玄论战的真实内涵

---

① 陈独秀：《宪法与礼教》，《新青年》2卷3号（1916年11月）。

② 《科学与人生观》，胡序，第27、24页。

③ Lin Yü－sheng《The origin and Implications of Modern Chinese Scientism in Early Republican China: A case study ——The Debate on "Science vs. Meta-physics in 1923"，1984，台北。

④ 参阅 C. Geertz《The Interpretation of Cultures》第8章。

并不真正在对科学的认识、评价或科学方法的讲求探讨，而主要仍在争辩建立何种意识形态的观念或信仰。是用科学还是用形而上学来指导人生和社会？所以这次学术讨论，思想意义大于学术意义，思想影响大于学术成果，它实质上仍然是某种意识形态之争。科学派实际上是主张科学来成为意识形态，玄学派则主张非科学的形而上学来作为意识形态。因而这是一场信仰科学主义的决定论还是信仰自由意志的形而上学的争论。它的确是一场关于"人生观"的争论，这种人生观的争论又是与选择何种社会改造方案联系在一起的。尽管论战中似乎争辩了那么多的科学哲学和宇宙观、认识论问题，但真正的重点和要害并不在那里。

如果纯从学术角度看，玄学派所提出的问题和所作的某些(只是某些)基本论断，例如认为科学并不能解决人生问题，价值判断与事实判断有根本区别，心理、生物特别是历史、社会领域与无机世界的因果领域有性质的不同，以及对非理性因素的重视和强调等等，比起科学派虽乐观却简单的决定论的论点论证要远为深刻，它更符合于二十世纪的思潮。

但是，这场论战却很明显地是以"玄学鬼"被人唾骂，广大知识青年支持或同情科学派而告终。科学的、理性的人生观更符合当时变革中国社会的需要，更符合向往未来、追求进步的人们的要求。承认身、心、社会、国家、历史均有可确定可预测的决定论和因果律，从而可以用以反省过去，预想未来，这种科学主义的精神、态度、方法，更适合于当时中国年轻人的选择。不愿再"返求诸己"回到修心养性的"宋学"，也不能漫无把握不着边际地空喊"意志自由"、"直觉综合"；处在个体命运与社会前途休戚攸关的危机时代，倾向于信仰一种有规律可循、有因果可寻从而可以具体指导自己行动的宇宙——历史——人生观，是容易理解的事。十八、十九世纪西方近代的科学及其精神和方法，对落后的中国，还是新鲜的和

先进的东西，人们欢欣鼓舞地去接受它，是很自然的。同时，这在某种意义上恰恰又是中国传统哲学精神在现代的展现，是以人（人生）为中心的"究天人之际，通古今之变"，将"天道"（宇宙普遍规律，现在是科学）与"人道"（社会人生道路即人生观）联结沟通起来的传统思维——行为模式的现代翻版仍然是传统的"实用理性"在现代的延续，即人们更愿意去选择企望解决现实社会问题的理性（现在是科学），来作为信仰和准则以指导生活。

可见，尽管争论双方都承认事实判断（科学）与价值判断（人生观）不应混为一谈，林宰平说："科学的本身，他原没有什么好坏的问题。"[①] 唐钺说："我们论事实的时候，不能羼入价值问题。"[②] 但事实上，这两者的混同却正是讨论的主题和特色。特别是科学派强调建立科学的人生观，想用科学来支配或适用于人生，并把它当作一个事实兼价值判断，就更是如此。所以一向比较敏锐的梁启超曾说："人生观的统一，非惟不可能，而且不必要。非惟不必要，而且有害。要把人生观统一，结果岂不是'别黑白而定于一尊'，不许异己者跳梁反侧？"[③] 科学派的回答却是："人生观虽不能统一，但是人生观由于遗传与教育而定这一个原理是统一的。若能将各人的遗传与教育明白的知道了，他的人生观也可以一索而得"[④]。科学派强调人生观以及一切精神文明都可以通过科学分析得到说明和了解，都可以作出因果律的决定论的"科学"解释，这就预告着以一种建立在科学的宇宙观、历史观基础上的决定论的"科学的人生观"来作为信仰指导人们生活、行动的可能。而这，后来不就正

---

① 《科学与人生观》，林宰平：《读丁在君先生的〈玄学与科学〉》第 38 页。

② 同上书，唐钺：《一个痴人的说梦》第 2 页。

③ 同上书，梁启超：《人生观与科学》第 7 页。

④ 同上书，王星拱：《科学与人生观》第 16 页。

是马克思主义么？人们后来接受马克思主义的世界观、历史观来作为人生的向导，不也正符合“科学派”的主张么？这，大概是出于“科学派”的意料的。因为他们大都是反对马克思主义的。然而，历史的逻辑却必然导致这种思维的逻辑。当时历史的逻辑是“救亡”，是反抗侵略，寻求国家富强、社会解放。“玄学派”强调的是个体自由、意志自由、个性独立，比较起来，后者的重要性迫切性显然远逊于前者。而救亡课题是更容易接受一种有客观规律可寻的“科学”解释和指导的。

于是“救亡”又一次压倒了一切，个体自由得谦逊地牺牲自己以从属于集体，国家富强毕竟是更重要的事情。胡适在讨论中便尖锐地指出过：

> 欧洲的科学已经到了根深蒂固的地位，不怕玄学鬼来攻击了。几个反动的哲学家，平素饱餍了科学的滋味，偶尔对科学发几句牢骚话，就像富贵人家吃厌了鱼肉……，一到中国，便不同了，中国此时还不曾享着科学的赐福，更谈不上科学带来的“灾难”。我们试睁开眼看看：这遍地的乩坛道院，这遍地的仙方鬼照相，这样不发达的交通，这样不发达的实业——我们哪里配排斥科学？[①]

从落后的中国需要科学，胡适便推出中国人需要“科学的人生观”，在学术上，这种推理并不符合逻辑，但在当时却是完全合理的。但“科学的人生观”是什么，胡适认为这次争论并未讨论，是一个“共同的错误”。从而，这里便生发出一个问题：如何可能用物理、生物甚至心理等科学因果律和决定论来解释种种不同的人生

① 《科学与人生观》，胡序，第7页。

观，从而判断和建立“正确的”“科学的人生观”呢？

显然，科学派于此无能为力。他们不可能用自然科学包括达尔文的进化论来解释人生观。胡适提出来的所谓“新人生观”的十项要点，也并不能真正证明它为何是“科学”的？即他们不能用因果律和决定论来说明解释各种人生观之所由来和“科学人生观”之所依据。到底如何才能解说人类社会的行为、道德、理想和“人生观”呢？

于是，已经接受了马克思主义唯物史观的陈独秀出场了。在他看来，丁文江、胡适等人的科学派由于并没有或未能解释“科学何以能支配人生观”，从而他们对玄学派的批评便只能是“以五十步笑百步”。陈指出，只说“科学的人生观”如何完满美好，并不能解决问题；更重要的是，只有科学地具体解释为玄学派强调的“良知”、“直觉”、“自由意志”，也仍有其具体的历史社会的根源，即这些反决定论的、非理性的东西也仍遵循着科学的因果规律，即“需客观上对于一切超科学的人生观加以科学的解释”，才能“说明科学对于一切人生观之威权”。这样，才能真正树立起科学的权威和科学的人生观的权威，这样才能彻底战胜玄学派。“方能使玄学鬼无路可走。”[1] 这个“科学”，在陈独秀看来，当然就不是自然科学，也不是一般的科学精神、态度、方法，而只能是马克思主义的唯物史观。陈独秀说：

什么先天的形式，什么良心，什么直觉，什么自由意志，一概都是生活状况不同的各时代各民族之社会的暗示所铸而成！一个人生在印度婆罗门家，自然不愿意杀人；他若生在非洲酋长家，自然以多杀为无上荣誉；一个女子生在中国阀阅之

---

① 《科学人生观》第 36 页。

家，自然以贞节为她的义务；她若生在意大利，会以多获面首夸示其群；西洋人见中国人赤膊对女子则骇然，中国人见西洋人用字纸揩粪则惊讶；匈奴可汗父死遂妻其母，满人初入中国不知汉人礼俗，皇太后再嫁其夫弟而不以为耻；中国人以厚葬其亲为孝，而蛮族有委亲尸于山野以被鸟兽所噬为荣幸者；欧美妇女每当稠人广众吻其所亲，而以为人妾为奇耻大辱，中国妇女每以得为贵人之妾为荣幸，而当众接吻虽娼妓亦羞为之。……

我们相信只有客观的物质原因可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观，这便是"唯物的历史观"。我们现在要请问丁在君先生和胡适之先生：相信"唯物的历史观"为完全真理呢？还是相信唯物以外像张君劢等类人所主张的唯心观也能够超科学而存在"①

胡适、丁文江鼓吹"科学的人生观"，陈独秀进一步要用"唯物的历史观"来作为基础建立科学的人生观。因为这种历史观不仅能用因果律、决定论解释一切的人生观、价值论，解释为"玄学鬼"宣扬不已的"直觉"、"自由"，而且还正是建立"科学的人生观"的依据。它一方面证明了"科学之威权是万能的"，另方面又证明人生观可以是"科学"的。在这里，事实判断(科学)与价值判断(人生观)也就完全混溶在一起了。所以，在论战中，马克思主义者是支持科学派反对玄学派的。当时邓中夏指出：

科学方法派大概都是学过科学的，他们的态度，第一步是怀疑，第二步是实证(拿证据来)；他们的主张，是自然科学的

① 《科学人生观》，陈独秀《序》第9—11页。

宇宙观，机械论的人生观，进化论的历史观，社会化的道德观（皆见胡适之上海大学演讲辞）……唯物史观派，他们亦根据科学，亦应用科学方法，与上一派原无二致。所不同者，只是他们相信物质变动（老实说，经济变动），则人类思想都要跟着变动，这是他们比上一派尤为有识尤为彻底的所在。……总括起来，东方文化派是假新的，非科学的；科学方法派和唯物史观派是真新的，科学的。现在中国思想界的形势，后两派是结成联合战线，一致向前一派进攻、痛击。[①]

中国现代思想的历史逻辑似乎是，张君劢等"玄学派"在二十年代便提倡"新宋学"，强调"返求诸己"、内心修养等等，展现了"现代新儒家"的方向路线；而相信"科学派"的青年人则容易走向马克思主义。"玄学派"这条线上的是熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三[②]。"科学派"这条线则由陈独秀、瞿秋白等人替代了胡适、丁文江[③]。而用历史唯物主义解释人生观，正是为了指导人们去参与、去进行改造社会的革命行动，去具体安排自己的人生道路。马克思主义者把这场思想学术论战与阶级政治斗争的关联越发拉近了。邓中夏说：

东方文化派可以说代表农业手工业的封建思想（或称宗法思想），科学方法派可说是代表新式工业的资产阶级思想，唯物史观派可说是代表新式工业的无产阶级思想；这些思想都不是偶然发生的，……劳资两阶级尚有携手联合向封建阶

---

① 邓中夏：《中国现在的思想界》，1923年11月24日《中国青年》第6期。

② 参阅《略论现代新儒家》。

③ 参阅《试谈马克思主义在中国》《漫说"西体中用"》。

级进攻的必要，换过来说，就是代表劳资两阶级思想的科学方法派和唯物史观派尚有携手联合向代表封建思想的东方文化派进攻的必要。①

科玄论战之后，马克思主义在青年中得到更广泛的传播，而五四时期"赛先生"(科学)在这里和以后日益成了马克思主义唯物主义的代称；或者说，马克思主义日益作为科学为人们所理解、接受和信仰。意识形态(共产主义)与科学(唯物史观)成了一个东西。马克思主义作为意识形态与科学的融合，唯物史观以决定论的历史必然的因果关系来建立对未来共产主义社会的伟大理想，都非常适应于中国知识分子的实用理性的传统心态和传统精神②。马克思主义在五四运动中和以后不久，便迅速被人们特别是年轻一代所欢迎。它取代了上代人所崇奉、信仰的进化论。

人们在接受马克思主义以后，就立即运用起它来③，很快取得了许多成功。在学术领域中也如此。这一点在相距不到十年的下一场学术论战中便极清楚地展现出来了。

二　三十年代中国社会性质论战

如果说，紧接着"五四"的二十年代初期的科玄论战还是春天里的风雨，尽管雨狂风骤，却依然明媚宜人的话；那末，三十年代初期的中国社会性质问题的论战，却已是炎炎夏日的暴风雨了。那严峻的无情的批判音调比起科玄论战时的学者朋友间温情脉脉的

① 邓中夏:《中国现在的思想界》,1923 年 11 月 24 日《中国青年》第 6 期。

② 参阅《试谈马克思主义在中国》《漫说"西体中用"》。

③ 参阅《试谈马克思主义在中国》。

讨论,简直是换了人间。也的确是换了人间,人间正在进行着你死我活的阶级搏斗。

1927年大革命失败后,共产党领导的红军仍在作战,并开始建立苏维埃政权。从莫斯科的共产国际到中国共产党的中央,有关方针、路线、政策、战略,有关革命的性质、对象、任务、动力,有过多次激烈争论。托洛茨基与斯大林、布哈林,陈独秀与瞿秋白、李立三、蔡和森……等等。这种论争远远超出思想学术的范围,主要是场政治斗争。

正是在这个背景下,二十年代底三十年代初掀起了中国究竟是什么社会的激烈的学术争论。参加论战的有以陶希圣为代表的"新生命派"(以《新生命》杂志为代表基地);有以《新思潮》杂志为基地的中共主力如王学文、潘东周、吴黎平的"新思潮派";有托派阵地的《动力》派如严灵峰、任曙等人;还有其他一些自称不属于任何一派的讨论文章。这些讨论延续数年(大体约自1929年至1934年),发表文章约一百四十余篇,出版书籍三十余种。[①] 参加讨论发表文章的有数十人,绝大部分是当时年轻一代的知识分子。其规模、内容、影响大大超过了科玄论战。

本文也不拟对这一论战作专题的细致研究,不拟涉及论战的多方面的内容和情况。仍只想作一点资料摘抄,从现代思想史的角度省视一下论战的实际主题及其方式。

主题集中在中国当时社会究竟是资本主义社会还是封建社会这一焦点上。不管是托陈派还是陶希圣派,强调的是中国社会的资本主义性质、因素和发展趋势。《新思潮》派则反复论证中国社会的封建性。有如当时有人概括的:

---

① 参看高军编《中国社会性质问题论战(资料选辑)》,人民出版社,1984,北京,下简称《选辑》。

现在讨论的，就在封建关系和资本主义制度在中国经济中究竟谁占优势？他们发展的程度和性质，究竟是怎样？[1]

陶希圣是研究中国思想史和中国经济史的专家。他提出中国封建制度早已瓦解，地主阶级（通过士大夫）虽仍是中国社会的支配势力，但由于商业资本主义的向来发达（“周的末年，……商业资本主义已发达起来”[2]），“商人资本却成了中国经济的重心。”[3] “中国农民问题是资本问题的一面，”[4] “我认为中国农业是以资本为中心的，虽然有封建剥削的存在，不能因此就断定中国的社会形式是封建制度”[5]，“因此，中国社会是金融商业资本之下的地主阶级支配的社会，而不是封建制度的社会。”[6]

与陶希圣强调中国土生土长的商业资本主义从而中国近代社会与古代并无重大变化[7]不同，严灵峰、任曙等人强调的是近代中国社会在帝国主义的侵略下，已经成为资本主义社会：

中国社会经济结构虽是复杂，但资本主义的生产方法和生产关系是居领导（亦即支配）的地位；整个社会的再生产行程要依赖于资本主义生产方式的经济部门之再行程的。中

① 伯虎：《中国经济的性质》，《选辑》第486页。
② 陶希圣：《中国社会的史的分析》，第32页。
③ 陶希圣：《中国之商人资本及地主与农民》，见《选辑》第93、114页。
④ 同上。
⑤ 陶希圣：《中国社会经济之现在》，第4页。
⑥ 陶希圣：《中国之商人资本及地主与农民》，见《选辑》第115页。
⑦ 陶希圣：“最奇怪的就是虽然和西洋通商将近百年，政治上经济上受了很大影响，而中国的社会的经济的构造，依然没有根本改变。”同本页②。

国社会内部主要的统治者是资产阶级，……换言之，中国目前是个资本主义社会。①

中国毫无疑义的是资本主义关系占领导的地位②，

在土地占有的关系上很普遍地是以货币购买土地的新式地主占绝对优越的地位，……而农民向这种地主出卖和租佃土地多半带有“自愿”的性质。……他们对于农民的剥削，不外把地租当作投资的利润和利息来看待的……，其本质不外占取农民的剩余价值罢了……，充分地表现了农业经济的生产很广泛地都是为市场而生产，也就是说农业生产都普遍的建立在商品生产的基础上的。③

结论：即中国资本主义也发展到了代替封建经济而支配中国经济生活的地步。④

与上述相反，《新思潮》派强调中国社会的封建性质：

所谓十八行省或二十一行省地方，多数乡村间，尤其内地的行省的多数乡村间的所谓农村经济的，大体仍是以自给自足为原则，农家自己需要的物质的生活资料由自家生产自家消费……商品生产无论其在农村与都市，都只是单纯商品的生产，前资本主义生产方式的，尤其是封建的半封建的生产方式的生产。……⑤

---

① 严灵峰：《中国经济问题研究》序言，《选辑》第8页。

② 严灵峰：《中国是资本主义的经济还是封建制度的经济?》，《选辑》第360页。

③ 严灵峰：《再论中国经济问题》，《选辑》第391—392页。

④ 任曙：《中国经济研究绪论》，《选辑》第455页。

⑤ 王昂（王学文）：《中国资本主义在中国经济中的地位其发展及其前途》，《选辑》第187、188、191、257页。

至于资本主义经济，资本家的生产方式，除去沿海大都市或少数地方外，我们在广大的中国土地中，很难看见。

三种纳租形式中，最普遍的为产物纳租形式。中国大部分土地，都是采用这种形式……。地主对佃农的剥削……，至少也要占百分之四五十……佃农甚至把全部产物征纳地租还不够，可是地主有巨大的政治权力及多种压迫手段来强制佃农偿付。

总之，在封建剥削制之下，农民因'经济以外的压制'，强迫地需把全部剩余产品甚至超过这数量以上的部分，交纳于地主，并受许多附加的剥削，[①]

用超经济的压迫，以榨取剩余劳动。凡维护此种剥削方法的制度便是封建制度。[②]

从这里，引出的结论当然是："所以土地革命是数万万农民群众的切身的急迫的要求，是中国革命目前阶段上的中心问题，是中国资产阶级民主革命的关键。"

但对于作出中国是资本主义社会性质结论的人来说，中国革命便主要革资产阶级或资本主义的命。"中国资产阶级的民主革命之完成，应走俄国十月革命的道路，中国的资产阶级，在城市及乡村中都与帝国主义经济及现在的土地关系有很密切的不可分离的联系……，无产阶级没有与他们合作的可能。……无产阶级在取得政权的第二日即应进行没收中外银行及大工厂工业，打破私

① 吴黎平：《中国土地问题》，《选辑》第239—240、243页。

② 丘旭：《中国的社会到底是什么社会——陶希圣错误意见的批评》，《选辑》第121页。

有财产制，”[①] “大可以作非资本主义的革命运动，追随先进的欧洲以驰驱于打倒资产阶级的战线之上。”[②]

论战中另一个与此密切联系至关紧要的问题是帝国主义。正如论战各方都承认中国社会仍有“封建残余”，只是对这种“残余”所占地位估计很不一样，从而对社会性质的见地大相径庭一样，论战各方也都承认帝国主义的殖民经济已渗入中国以及中国农村，但对它的作用估计却很不相同。其中关键一点在于，帝国主义的入侵是阻碍中国民族资本主义的发展，还是在客观上刺激着或促进中国走向资本主义。

“中国本国的工业，不仅是由帝国主义所引起，而且是受帝国主义所支配。……帝国主义伟大的财政资本势力，却支配了中国经济，而且阻止中国资本主义的发展。”[③] “中国民族资本决没有发展的可能。”[④] 因此，结论便是，要区别对待帝国主义与民族资本，主要要反对帝国主义。

但论战对方却认为，“中国自辛亥以来，没有一个军阀不勾结帝国主义，然而中国资本主义经济不断地向前发展，不但帝国主义的工业发展，即民族资产阶级工业也是发展”，“资本输出的结果，使许多后进国也踏进了国际资本主义的领域，确定了工业发展的根本诸条件。”[⑤] 从而，结论便是无产阶级要反国内外一切资产阶级，即既反帝又反资。“无论中外资本主义，洋土资产阶级……应加以同一的看待，无所用其区别。”[⑥]

---

① 陈独秀等《我们的政治意见书》，《选辑》第 91 页。
② 任曙：《中国经济研究绪论》，《选辑》第 455 页。
③ 伯虎：《中国经济的性质》，《选辑》第 495—496 页。
④ 杜鲁人：《中国经济读本》，《选辑》第 855 页。
⑤ 严灵峰：《再论中国经济问题》，《选辑》第 404、373 页。
⑥ 孙倬章：《中国经济的分析》，《选辑》第 614 页

对于帝国主义与封建主义的关系，一方认为，“帝国主义在中国经过买办（或者不经过），利用地主、商人、高利贷者对中国农民实行封建式的剥削，同这些乡村中的封建势力结成同盟，拥护他们的统治，同他们共同宰割中国的民众”①；另方却认为“帝国主义本身是代表高度的资本主义势力，他对于封建的经济制度完全处于不可调和的矛盾地位。……在资本主义发展过程之中，封建势力只是起了消极的抵抗作用，而日趋于衰落”②。从而前者主张把反帝与反封建联系起来，后者却主要强调反帝反资。

很明显，这场论战具有尖锐的政治性质和政治内容，并直接为各自的政治纲领政治斗争服务，显示着极其强烈的党性，然而又仍然能够保持了一定高度的学术性和科学性。尽管论战中各方都有许多充满感情爱恶的抨击斥责，但仍然尽可能通过严格的逻辑推论和各种经验材料及统计数字来作出维护或攻击。论战各方对中国经济的许多方面、因素、成份作了相当具体的揭示和描述，并把这些材料提到马克思主义的理论高度来讨论。所谓“理论联系实际”的特征，在这次论战中很突出，学术讨论（科学）的现实目的性（意识形态和政治）异常明确。正如一位讨论者所说：“……美国顾问当研究中国铁路经济的时候，他注意的是：中国铁路有多少，怎样不敷应用，从那一城市到那一省必需铁路，这许多铁路需要若干时间与若干金钱，订什么合同便可以得着这些金钱等等。而我们研究中国铁路经济的时候便是要注意：中国这些铁路是谁人的，负债多少，怎样收回铁路的主权，什么是帝国主义及中国军阀对铁路发展的障碍，怎样才能取消这些障碍，等等。”③

① 刘梦云：《中国经济之性质问题的研究》，《选辑》第 559 页。

② 严灵峰：《再论中国经济问题》，《选辑》第 403 页。

③ 潘东周：《中国国民经济的改造问题》，《选辑》第 308 页。

非常自觉地把科学研究、学术探讨与政治任务联系起来，非常自觉地着眼于生产关系又特别是所有权与政治的联系等等，而不是重视生产力的研究……，这些都相当典型地呈现了当时人文学科的思想学术界左翼思潮的特征。“救亡”在三十年代初愈趋急迫，日本帝国主义侵占东三省后正虎视眈眈地窥伺华北，一切闲情逸致和悠散时刻，一切学院派的“纯正”科学和“无利害关系”的学术探讨，在家国危亡之际，似乎都有玩物丧志之嫌。正因为整个局势的这种状况，有着一整套完备理论又能切实行动的马克思主义不仅没有因1927年共产党的失败而淹没退缩，刚好相反，它在青年一代中反而更加热烈地被接受、被传播、被欢迎。反射到思想学术领域，从历史学、经济学、哲学到文学艺术，马克思主义的影响和声势从二十年代末到三十年代，愈益扩大。这次论战也正是在这样一种思想背景下展开的。所以，论战各方，即使不属于中共或托派，甚至是共产党的反对者，都大体接受了马克思主义基本学说，并以之作为论证的理论依据。包括胡秋原、方亦如等人也如此。论战中各方共同使用如“帝国主义”、“封建制度”、“阶级关系”、“商品经济”等概念、词汇也基本上属于或遵循着马克思主义理论学说的范围。

可见，马克思主义在中国的传播，不仅表现在红军的现实斗争领域，而且也的确呈现在思想文化领域中。如果说，在科玄论战中，陈独秀还在呼喊要用唯物史观来解释人生问题和树立“物质一元论”亦即唯物史观的“科学人生观”，要求把信仰建立在马克思主义基础之上，在同辈学人中还相当孤立。那末，这次社会性质论战中，年轻一代却已把马克思主义作为他们的信念，并用它来解释有关“社会”、“人生”——被当年张君劢认为不可能用科学于其上的“生计学”（经济学）和历史学问题了。

论战中的各方显然以中国共产党《新思潮》派的论点论证最符

合当时中国的现实。中国社会基本上建立在农村经济的基地上，而农村基本上仍是封建的土地制度即以地主对农民的超经济的地租剥削为主体；帝国主义开始侵蚀但并未瓦解更未消灭广大农村的自然经济；中国是那么大的国家，农村地域如此广阔，帝国主义和资本主义的经济影响和渗透毕竟还局限在沿海和大中城市的周围农村，远没有取得全部统治或主宰支配地位。所以，半封建半殖民的社会性质的再次科学（学术）地被肯定[1]，从而反帝反封建的革命任务也就明确无疑了。这确乎是马克思主义原理结合中国当年实际的创造性的理论产物，也是这场论战的特大收获。这收获不仅是学术的，而且同时是意识形态性的。因为这一理论收获为当年苏区的土地革命和工农红军的存在发展，提供了科学论据，反过来也从上述革命实践中验证了这理论的真理性质。它为日后的中国革命奠定了“科学”的理论基础和信念依据。

从中国现代革命思想看，五四运动后期陈独秀、蔡和森提出建立共产党高扬救亡行动于思想启蒙之上，是第一个思想史的重要契机；而这次论战明确社会性质革命任务则是这一契机的继续发展，是纳启蒙于救亡轨道的现代思想史的第二个里程。如果说，科玄论战是号召人们建立“科学的人生观”以指导生活和有益于社会，那么这次论战却把这“人生观”更加具体化、革命化，即人们应为土地革命、为反帝反封建而生活而斗争了。“救亡”、“革命”的主题的音响在这里是更加急切强大了。它将支配、主宰一切。

几乎与这次论战平行，在历史学领域，郭沫若 1930 年发表了《中国古代社会研究》一书，开始了马克思主义在中国历史学界的胜利进军。二十年代享誉中国风行不歇的梁启超的历史研究法从此被挤到次要位置。用唯物史观来研究、解说中国古代历史和思

---

① 二十年代中共政策文件中已肯定了中国的这种社会性质及革命内容。

想史的论著迅速不断涌现。相比于学院派（也就是胡适等“科学派”）的微观考据和细致研究的著作，它们显得很粗糙简陋。但它们在整体宏观把握上，在提出理论解释上，在主题的深入分析上，却显示了无可辩驳的吸引力和优胜处。其中像吕振羽的《史前期中国社会研究》以及后来的侯外庐的《中国古典社会史论》、《中国古代思想学说史》等等，便是在当时学术界别开生面颇有水平的开创性著作。侯外庐晚年回忆说：

> 大革命失败以后，革命处于低潮时期，马克思主义者为了探索革命的前途，解决中国向何处去的问题，开始了对中国社会性质问题的研究。……理论界对中国现阶段究竟是资本主义社会、封建社会还是半殖民地半封建社会的问题展开了争论。既然要争论这样一个涉及中国国情的问题，就不能不回过头去了解几千年来的中国历史。于是问题又从现实转向历史，引起了大规模的中国社会史论战。
>
> 这场论战范围很广，持续时间很长，争论的问题很多。我记得，大家争得最热闹的问题有这样几个：一是亚细亚生产方式问题；二是中国历史是否经过奴隶制阶段问题；三是何谓“封建社会”以及中国封建社会的历史断限和特征问题；四是所谓“商业资本主义社会”问题……。经过论战，有些问题解决了，有些问题并没有得到比较一致的认识，至今仍在争论。[①]

所谓“至今”，是指八十年代的今天。关于“亚细亚生产方式”，关于古史分期（即中国历史是否经过奴隶制阶段、中国封建社会的历史断限和特征）目前仍在争论。只是现在的争论已经完全脱去当年论争

---

① 侯外庐：《韧的追求》第222页，三联书店，1985，北京。

的政治色彩和意识形态的意义，而成为纯学术的了。

在当年，这种纯学术却没有或不能存在。古史讨论也与讨论者的政治立场、背景，与现实政治斗争联在一起，而具有非学术性的意义。

本文不拟对古史分期讨论作具体介绍，而只想指出上述由时代所给予它的这一思想史的特征罢了。

也正因为此，尽管由于讨论者态度的严肃基本保证了这些讨论的学术水平和科学性质，但又毕竟不能不使这一性质和水平受到局限和影响。不但因为由于它们没有真正获得独立的"无利害关系"的学术(科学)地位，从而经常成为政治结论的从属物，而且也极容易以不公平或主观情感来抹杀和忽视了论敌中的合理成份和因素。就以《新思潮》派的论敌来说，陶希圣的商业资本主义说是完全错误的，它不符合中国的历史和现实，但他强调了商业资本在中国社会的长久的活跃传统，强调了士大夫阶级在中国地主社会中的极为重要的统治地位和统治功能，却显然是值得重视，需要进一步加以分析研究，而不能一笔抹杀的[①]。又例如严灵峰、任曙等人否认中国社会占统治地位的封建性，极大地夸张了资本主义在中国经济中的地位和作用，显然是极其荒谬、错误和有害的，它完全不符合中国的现实。但他们强调帝国主义不是阻碍民族资本的发展，而是在客观上促进中国的资本主义化，强调即使在军阀和国民党统治下民族资本主义仍将不断发展，却又是不容忽视的。相反，过分集中于论证土地革命，忽视资本主义因素(包括资本主义文化和知识分子群)在中国社会中的先进位置和不断增长，把一切论证集中在作为革命动力的农民身上，轻略了农民群体的落后性、封建性，以及因反对帝国主义而

① 中国数千年以自给自足的自然经济为基础，同时，商业(商品经济)也非常发达，特别是北宋以来，国内市场相当可观。这便是中国经济史上的重要问题，研究它对了解中国社会至关重要。陶希圣创办《食货》等在这方面作了一些很有价值的学术工作。

论证一切外国投资为经济侵略，都在理论上和实践上带来了缺陷。虽然这一切在当时的情况是正常的、完全可以理解的，但后来并未加以认真总结，以至在现实情况完全改变后，仍然肯定和“发扬”这种缺陷，这就在实践上和理论上带来了很大的弊病。同时，因为论敌在政治上的彻底错误和失败从而否定其学术上的一切，也阻碍了学术讨论和研究的正常开展，以至连当年这种激烈的学术讨论也不可能存在了。例如历史的五阶段论（原始社会、奴隶社会、封建社会、资本社会、共产社会——也是通过这次论战和中国古史争论在思想学术界被接受和传播的，直到近几年，才有微弱的异议呼声。这个公式之长期不容许怀疑，也正是因为它被政治的强光笼罩着。因为当年托派有人不承认中国古代有奴隶制阶段，于是任何否认中国奴隶制的学术观点便似乎是政治上的别有用心。亚细亚生产方式问题，也有类似的遭遇。也正因为这种种原因，一些学术上的基本科学要求，包括主要概念的严格含义分析（如“封建主义”“奴隶制度”“支配”“领导”等词汇的确定意义）便做得很不够。例如所谓“半封建半殖民地”的“半”，究竟是什么意义，如何规定，有多少数量统计材料来作为根据，便从来没有进一步的研究、阐明，并且由于以后成为不容怀疑的政治结论，也就似乎不需要科学证明了。这些，显然并不符合科学精神，并不利于科学发展。但由于革命战争中意识形态在当时的重要性远远超过了科学，于是科学逐渐成了意识形态的恭顺仆从，甚至有时成为牺牲品。解放前后数十年，社会科学（经济学、法律学、政治学）较之人文学科（文、史、哲）远欠发达，作出的成果最少，也与此有关。社会科学的落后标志着也作用于中国现代史的进程特点，而这，恰恰又是传统的实用理性的再次表现，强调理论、知识、智慧为现实事务服务，一向缺乏并反对“为科学而科学、为艺术而艺术”的独立意识，本就是中国人的传统文化心理，这无疑在现代接受和造成上述状态中，也起了

重要作用。

三 四十年代文艺民族形式论战

这里要谈的所谓第三次论战，很少有人论议，因为它并未形成如上述两次那样规模的论战局面。但在这个问题上的意见分歧和争论，由于富有深意和影响久远，需要特别把它提出来。

要谈的主要是表现在胡风的《论民族形式问题》一书中的论争。这本书大概是胡风著作中最有理论成就的一种。它的特点就在坚决维护五四的启蒙传统，反对简单地服从于救亡斗争；强调应把启蒙注入救亡之中，使救亡具有民主性的新的时代特征和世界性水平。尽管提出是在文艺领域，却具有广泛的思想文化意义。

胡风在书中批评了许多人，从郭沫若到周扬，从潘梓年、艾思奇、胡绳到光未然、何其芳、张庚，等等。其主要批评目标，则以向林冰(赵纪彬)为对手。书中摘引了向的许多论断。

胡风所要反对的是向林冰以"民间形式"为创造中国文艺的民族形式的"中心源泉"论。胡所摘引的向文如下：

> 新的民族形式的创造，不以民间形式的批判的运用为起点，不从旧形式的内的自己否定中来发现新形式的萌芽，这完全是纯主观性的腾云驾雾的文艺发展中的空想主义路线……
>
> 民间形式……如果和革命的思想结合起来，则是有力的革命武器。因此，我们便看见了由低级形态向高级形态转化的具体化的具体路径及前者与后者的关联性。这就是说，民间形式的批判的运用，是创造民族形式的起点；而民族形式的完成，则是运用民间形式的归宿；换言之，现实主义者应该在

民间形式中发现民族形式的中心源泉。[1]

胡风是坚决反对这种论断的。他强调指出,"民间形式"作为传统民间文艺的形式,不能作为新的文艺的民族形式所据以革新、发展的基础或起点,民族形式的创造只有适应于当代中国民族的现实斗争的内容时才涌现出来,"民间形式"在这里又能起借鉴或"帮助"的作用。胡风说:

特定主义形式的崩溃就远远地落在产生它的特定社会存在的崩溃后面。如果文艺创作是为了真实地反映现实生活,并不能抛掉这原则去意识地发展某一固有形式。那么,文艺的发展就不是用"形式本身固有的"内的辩证法平行地去对应存在的发展,而要采用"跳的路线"(向林冰语)。新的文艺要求和先它存在的形式截然异质的突起的"飞跃"……

……新的文艺运动就有在世界观、内容一般的斗争之外,还得和作为形式本身的旧形式作斗争的必要,尤其是当旧的势力装出一个好像只反对新的形式,并不反对新的内容似的面孔的时候。[2]

更具体一点说,就是向林冰等人强调:流行在民间的传统形式,如章回体小说、旧戏、民歌等等不但可以"旧瓶装新酒",成为新文艺的民族形式,而且它们本身还正是中国新文学一脉相承的民族传统:

---

① 胡风《论民族形式问题》,见《胡风评论集》,第221—222页,人民文学出版社,1984年,北京。

② 同上书,第227—228,229页。

> 今日所谓旧形式与五四时代的所谓旧形式，并非一物，当五四新文学革命时候所否定的旧形式，是“选学妖孽”“桐城谬种”，其作为新形式而提倡者，如《水浒传》《西游记》《红楼梦》《儒林外史》《三国演义》等章回小说以及作为民俗学、格言学、历史学资料而搜集的，如歌谣、谚语、土腔、小调、民间传说等，正是今日“旧瓶装新酒”的通俗读物创作上所要应用的“旧形式”。[①]

胡风还列举了一些认为“五四运动以来的新文学是旧文学的正当的发展”（何其芳），“把章回小说改造成了更自由更经济的现代小说体裁，从旧白话诗词蜕化出了自由诗”（周扬），以及认为五四新文艺“割断了历史的优秀传统，割断了人民大众的联系”等论点，而加以反对。胡风坚决反对“民间文艺为中国文学的正宗”（向林冰）[②] 的说法，认为五四新文艺在实践和理论上“不但和古文相对立，而且也和民间文艺相对立”[③]，不能仅仅看在同样使用“白话”这样一种纯粹外在形式上。“因为，所谓‘白话’，不过是构成文艺形式的基本材料，当没有通过创作者的一定的观点、看法之前，只能是自然状态的言语，一旦和创作者的一定的观点看法、五四精神的民主的科学的立场结合了以后，就必然要成为一种新形式了”[④]。

这就是说，只有在“民主”与“科学”的五四精神的“观点看法”相结合后的白话，才涌现出新的民族形式。这种结合不是“旧瓶装

① 胡风《论民族形式问题》，见《胡风评论集》第227—228，229页。
② 同上书，第232页。
③ 同上。
④ 同上。

新酒”，不是直接继承或运用固有的民间形式或民族形式，而是搬进来了西方（胡风用的是“国际”一词）文艺的内容和形式的结果。胡风强调的是，“使国际的东西变成民族的东西，后者被贯穿在前者里面”。“国际革命文艺形式之应该被接受，民间形式之不能被机械地搬用”，[①] 成为他的主要论点。

总起来说，胡风认为应该内容（现阶段的现实斗争和革命性质）决定形式，而这内容，从五四以来，却是现代的、“国际的”。因此，文艺形式便不能是简单搬用和强调传统的或民间的“民族形式”：

> 民族形式不能是独立发展的形式，而是反映了民族现实的新民主主义内容所要求的、所包含的形式。……它的实际的过程也非得通过五四的革命文艺传统，把这个传统当作基础不可……把这个本质的方法上的内容看做“在中国文艺传统的发展上”的“异民族（！）的外来影响”（光未然），只能是“中学为体，西学为用”主义的再演。
>
> ……
>
> 民间形式的中心源泉论或旧瓶新酒主义本质上是反抗现实主义的，因为它违反了“内容决定形式”的原则，把艺术的构造看成了外部的机械结构，使它变成了毫无有机内容的东西，使形式（体裁）转成了实体[②]。

这就是说，应该继承五四新文艺的传统，不仅在内容上，而且在形式上。因为五四新文艺的形式恰恰正是掌握了科学与民主的

① 胡风《论民族形式问题》，见《胡风评论集》第258—261页。

② 同上。

时代精神，即充满了新内容的民族形式。胡风明显地是在反对各种认为五四新文艺“欧化”“西化”“脱离群众”等等论点论调。

本来，即使今日，在广大的农村和农民大众特别是中老年人中，对杨家将、水浒传、三国演义的熟悉、喜爱和欣赏，恐怕也远远超过了鲁迅、巴金、茅盾。就是在广大中老年知识群中，对京剧、国画、旧体诗词的兴味也可能高于歌剧、西画、新诗、交响乐。今天还如此，更何况四十年前？所以，胡风要维护五四文艺传统，看来似乎是一件简单明了的事，其实却未必然。在实际中从而在理论上，所遇到的阻力异常强大。直到今天，不是还有这个问题吗？五四时期已经接受了的某些观念、思想、道德规范、行为准则以及审美趣味，不是在今天还被人们批评指责为资产阶级吗？被人们习以为常而加以赞扬肯定的多半不正是传统的东西吗？特别是躲在列宁关于一个民族有两种文化的理论框架中，反对外来文化，大捧民间文艺，不是至今还可见么？……

那么，究竟如何看待传统的民间文艺呢？向林冰认为：

> 民间文艺既不是纯粹的封建意识形态，又不是纯粹的大众的前进意识形态，而是在自己的内部存在着两个对立的契机或两个可能的前途的矛盾的统一物。民间文艺的出现是封建社会自己矛盾的产物，民间文艺在抬头是封建社会自己炸裂的指标。总之，他是封建文艺的对立物。[1]

当然，如胡风所摘引，向林冰以及其他强调民间形式的诸论者也都承认、揭示甚至强调民间文艺有其落后面、阴暗面，如宿命论的大团圆，维护封建权威、歌颂封建道德、缺乏战斗性革命性等等，

---

① 胡风《论民族形式问题》，见《胡风评论集》第238页。

但基本都肯定了民间文艺的形式本身，如故事化、情节化等等。胡风却认为，就连这种文艺的外形式本身，也烙上了封建社会的内容印记。他说：

……这种“故事化”正是由于……封建的认识方法（对于历史和人的认识方法）的观念性结果：“叙述一件事物，必先照事物的原有顺序，依次叙述……而且每件事实，都要有因有果，有首有尾……如新形式中的突然而来戛然而止的笔法，是绝无仅有的”，这种“直叙法”也正是在封建农村的社会基础上所形成的认识方法的限界，看人从生看到死，看事从发生到结束，宿命论或因果报应的思想就是它的根源[1]。

甚至包括语言。“……叠字格、重句格、双关语看成了至宝，说这些……‘是中国语言文字的特殊性之特殊的发展’，‘运用这样的语言，是会使文章增加民族性和艺术性的’，他不懂，这样的语言正是封建生活情调的反映”[2]。因之，胡风主张，“我们所要求的‘欧化’，正是新生的‘民族’语言的成份，能够而且应该成为创造民族形式的活的语言的性格之一。”[3]

那么又如何看待人民大众的“喜见乐闻”呢？

向林冰说：

喜见乐闻应以习见常闻为基础。……当我们以自己作风上自己气派上的民间形式为中国作风与中国气派的民族形式

① 胡风《论民族形式问题》，见《胡风评论集》第242、第265、270页。

② 同上。

③ 同上。

的中心源泉的场合，是意味着文艺脱离大众的偏向的彻底克服……，彻首彻尾在习见常闻与喜见乐闻的统一形式之下，配合着以大众为主体的抗战建国的政治实践的发展，创造出大众文艺的民族形式来[①]。

向林冰等人认为五四新文学和"五四以来的新兴文艺形式"脱离广大群众，"未能普遍地走入大众"，"完全变成了少数近代化知识分子的专利品"，"所以在创造民族形式的起点上，只应置于副次的地位。"[②]

胡风则强调人民大众的"喜见乐闻"和"习见常闻"应该是"生活存在里的隐藏着甚至是原来常常被大众自己拒绝的、战斗的欲求。前者必须服从后者。进步的文艺所评价的、所要求的、所应高扬的，正是后者而不是前者。对于大众的欣赏力，应该服从反映生活真理的原则。"[③] "只看见'农民占绝对多数'，就以为它会在文艺创造上'起着决定的作用'，因而向自然生长的民间形式或农民的欣赏力纳表投降，……绝对无从完成什么重要的任务"[④]。

一个强调大众化、通俗化，强调文艺形式要适应广大农民的"习见常闻"和"喜见乐闻"；一个强调"习见常闻"或"喜见乐闻"也必须建筑在新时代(抗日民族解放战争)内容的需要和欲求上。从而前者把"民间形式"作为源泉，而置五四新文艺形式于"副次"地位；后者则强调五四新文艺从内容到形式都是正宗，民间文艺及形式只能起"帮助"的次要作用，"不能同意把民族形式还原为大众化

① 胡风《论民族形式问题》，见《胡风评论集》第248页。

② 同上书。第251—252，249—250，254页。

③ 同上。

④ 同②。

或通俗化"[①]。

分歧是明显而尖锐的。也如胡风所说，这次关于民族形式问题的讨论，"不是一个单纯的形式问题"[②]，实质上是关系到整个"新民主主义文化"的具体发展途径。胡风强调的是应从现实斗争的内容出发来与大众结合，"为提高大众的认识能力而斗争。"

胡风从其所了解和坚持的鲁迅传统，一贯强调文艺不但要与敌人作斗争，而且也要不断揭发中国"国民性"的弱点和病态，即揭出人民群众中的"精神奴役的创伤"。他的整个理论的重点的确是"启蒙"，是"化大众"，而不是"大众化"。由此出发，他对"民间形式"采取了忽略、排斥以至虚无主义态度，对中国文艺的历史传统，也有类似的态度或倾向。他过分强调"内容决定形式"，抹杀了形式本身所具有的相对独立的性质，作出中国文艺传统的"故事化"形式本身也有其封建主义"宿命论或因果报应"的根源之类的论断。对通俗化、大众化、习见常闻或喜见乐闻，采取了轻视的态度。

但是，从整体说，胡风确是五四新文艺传统的捍卫者，是着重于继续吸收外来文化的营养包括欧化语言和形式，结合中国现实社会斗争来创造民族文艺及其形式的代表。他注意"启蒙"，注意暴露"国民性"，注意文艺的内容和形式必须具有新的时代的性质和特征。他无疑在理论上是更为正确的一方。

但关键却在于当时中国的政治斗争形势。解放区在迅速地扩大，八路军新四军的力量飞速加强，中共领导下的广大农民和农村在开始进行着翻天覆地的变化。如何进一步动员、组织、领导农民进行斗争，成了整个中国革命的关键。从而，文艺如何走出知识分子的圈子，自觉地直接地为广大农民、士兵及他们的干部服务，便

① 胡风《论民族形式问题》，见《胡风评论集》第274，276页。

② 同上。

成了当时焦点所在。要领导、提高他们，就首先有如何适应他们（包括适应他们的文化水平和欣赏习惯）的巨大问题。从民歌、快报、说书到旧戏、章回小说，"民间形式"本身在这里具有了某种远非文艺本身（特别是非审美本身）所必然要求的社会功能、文化效应和政治价值。从当时的政治角度看，要进行革命的宣传和鼓励，"旧瓶装新酒"和通俗化、大众化便是十分重要甚至是首要问题。

只有在这具体的历史背景下，才可能理解胡风所反对或批评的对方，为何绝大多数是中国共产党的文艺家、理论家，才可能理解胡风所希图维护的五四新文艺传统及其"启蒙"精神再一次必需为"救亡"主题所战胜，也才可能理解毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》的历史性的意义和地位。

毛的讲话在1942年，是胡著初版发表后一年半。显然延安也有类似的论争。据后来一些人的回忆，当年由上海等大中城市去延安的知识分子所带去的高级文艺，包括托尔斯泰、契诃夫、易卜生等等，根本不受包括红军战士、干部在内的广大农民大众的欢迎，不适合他们的口味、兴趣和欣赏习惯。文艺究竟要创作些什么，如何创作和为什么创作……，成为当时的尖锐问题。于是，终于有座谈会的召开，有毛的讲话和结论。这个讲话一锤定音，从此成了中国革命文艺的理论经典。

毛的讲话可说实际是这次论战的结论。尽管目标并不一定是胡风，也远远不只是论"民族形式"，但其精神实质和基本倾向，却与胡风恰好是对立面。

毛指出讨论文艺工作必须从当时抗日现实斗争的实际出发，所以他首先是以一个政治家的立场，从领导革命、指挥社会现实斗争的全局角度出发，来规范和要求文艺的内容和形式的。讲话的"引言"中首先提出文化和文艺的目的性，明确规定革命文艺是"团结自己、战胜敌人"的"文化的军队"，有着与"拿枪的军队"同样的

目的和功能。从而提出了“文艺工作者的立场问题,态度问题,工作对象问题,工作问题和学习问题”。文艺“为什么人”是中心主题。“为什么人的问题,是一个根本的问题,原则的问题。”毛泽东指出,当时的革命文艺工作者“都有某种程度的轻视工农兵、脱离群众的倾向”。毛批评一些文艺工作者,“不爱他们(指工农兵)的感情,不爱他们的姿态,不爱他们的萌芽状态的文艺(墙报、壁画、民歌、民间故事等)……”。毛说,“在教育工农兵的任务之前,就先有一个学习工农兵的任务。提高的问题更是如此。……只能是从工农兵群众的基础上去提高……”

> 现在工农兵面前的问题,是他们正在和敌人作残酷的流血斗争……,迫切要求得到他们所急需的和容易接受的文化知识和文艺作品,去提高他们的斗争热情和胜利信心,加强他们的团结,便于他们同心同德地去和敌人作斗争。对于他们,第一步需要还不是“锦上添花”,而是“雪中送炭”。……

毛也讲了提高的必要和重要,但指出毕竟“普及工作的任务更为迫切”。显然,这都不是从文艺特别不是从审美出发,而完全是从政治需要出发,从当前的军事、政治斗争要求出发。所以毛接着强调了文艺的功利性、政治标准第一,批评了“人性论”、“人类之爱”、“暴露”人民大众的黑暗等等观点。

这是站在比文艺本身规律“更高”一层的社会政治角度来谈文艺。之所以说“更高”,是因为就当时的社会现实和人民生活说,无论如何,有比文艺更根本更重要更紧迫的任务和工作。这就是“救亡”——赶走日本帝国主义。一切“启蒙”也必需服从和服务于这个头号主题。因此,文艺应该为此服务而别无目的,便很自然地提了出来;并以此为标准,结合解放区斗争的实际,必然要求文艺为

工农兵及其干部服务，要求文艺工作者“深入现实斗争”、“改造世界观”、“学习马列主义”来“歌颂人民”、“团结人民”、“打击敌人”。“对于人民，这个人类世界历史的创造者，为什么不应该歌颂呢”？

、胡风并不也没有反对这些。但是，既然如此，就不能够有任何忽略、轻视、贬低工农兵大众所“习见常闻”、“喜见乐闻”的传统文艺形式和民间形式，就不能强调去揭示人民群众的“精神奴役的创伤”，而是要发掘、揭示人民大众创造历史、奋勇斗争的“本质”力量，并通过他们所喜见乐闻的形式表达出来，为他们所接受所欢迎，才能起上述革命功利性的战斗作用。

比起来，胡风虽然强调现实主义，强调生活、斗争，强调从内容出发，但他多半是从文艺自身特殊规律（包括审美规律在内）来谈论的。因此在毛的讲话面前，便显得远为单薄、迂阔、空洞而不切于事情了。胡风这些理论，如“精神奴役创伤”论、“反民间形式”论在当时紧张的政治、军事斗争形势下，并不为很多人所重视；除了在小圈子内，基本上没有发生什么重要作用或影响。

毛的讲话则统治了中国现代文艺实践和理论三四十年。截至前几年，还几乎一字未可更易。所以，建国以来的三十年，强调民间形式和传统形式，便成为占统治地位的理论。毛自己便具体说过新诗应以传统的旧诗和民歌为基础。以至有人以为凡“民族形式”就是指某些具体的传统形式和民间形式，就是大屋顶、故事化、格律诗、民族唱法、民间舞蹈。戏曲、国画、旧体诗词、传统手工艺空前繁荣，盛极一时。与此相映对，油画、自由体诗歌、国际美声唱法、交响乐、爵士音乐、芭蕾、现代派造型艺术和文学……，却处在或排斥或轻视或贬低或相形见绌的位置。五十年代初演出《和平鸽》舞蹈时，便有“大腿满台跑，工农兵受不了”的批评，同时也就有对所谓“小资产阶级思想”的批判。这一切都与四十年代开始流行的“中国化”的理论主张与上述“民间形式”问题的讨论，是有直接

间接的联系的。强调与工农兵的一致和结合，包括对民间形式以及传统的高度评价，构成了这个“中国化”的有机组成部分。它随着中国革命的胜利而日益巩固化、定型化和偶像化。并一直延续了下来。以至今天我们对待西方文化的某些态度和观念，比之“五四”和三十年代，似乎还要保守。

历史就是这样的残酷无情，总要以牺牲来换取前进。中国革命的道路既然是农民为主体的土地革命，一切就得服从于它，并为此服从而付出代价。值得注意的倒是，传统实用理性的文化心理构架使广大知识群安然地接受了和付出了这一代价。

* * *

抄录三次论战的一些资料是为了从思想文化角度看看“五四”课题的延续。三次论战倒恰好包括了哲学（科玄）、历史（中国现代和古代社会性质）和文艺（民族形式）等基本人文领域。从以上材料，可以看出，上篇中提出的“救亡”主题压倒“启蒙”主题在思想文化学术领域内的一些具体过程和情况。与这三次学术论战大体平行或略先，中国的革命知识分子由二十年代寻找和建立唯物史观的“科学的人生观”，到三十年代明确以反帝反封建为任务，到四十年代与工农兵相结合，人生观和人生道路是一步步地具体化和深化了。这三次论战倒恰好象征性地在学术上反映了这条人生的道路和心灵的历程。这条人生道路的确取得了巨大的成功，也付出了深重的代价，其中便包括付出没能自由地及时地在学术上继续深入思考和讨论这些问题的代价。这三次论战的基本主题或相关问题，如科学是否或如何作为人生观，中国古代和现代社会性质究竟如何，它应该往何处去，以及如何对待“民间形式”，如何对待传统与外来文化，如何正确理解与工农相结合等等，仍然是人们所面临所考虑所争论的问题。因此，在今天完全崭新的条件下，如果能获得对历史和现实的清醒的自我意识，认识它的成就和缺陷，也许

能使五四的交响乐章重新奏起，重新开展为全新的雄伟乐曲。这，不正是我们走向明天所应该认真思考的思想史的课题么?!

（原载《走向未来》1986年第2期）

胡适　陈独秀　鲁迅

“五四”是一个群星明灿人才喷涌的时期，许多人在历史上留下了名字，不仅在当时而且在以后还有持久影响的也不少。其中，胡适、陈独秀、鲁迅，无疑是屈指先数的前三名。

一　提倡白话文与新范式

胡适以26岁的青年，在《新青年》首倡白话文学，同年归国任北大教授，积极参加和领导了当时新文化启蒙运动，“暴得大名”并终身显赫。

1916年他从美国寄回的《文学改良刍议》所提出的八项主张是：“（一）须言之有物；（二）不模仿古人；（三）须讲求文法；（四）不作无病之呻吟；（五）务去滥调套语；（六）不用典；（七）不讲对仗；（八）不避俗字俗语”。这个非常平淡的“八不主义”，却居然成为五四时期掀起巨浪狂风的白话文运动的第一炮。

胡适当然不止于提出"八不",而且也在一片嘲讽讥笑中努力提倡了白话诗的创作。他自己率先"尝试",不顾成败,尽管作品的确很不成功[①],却毕竟带了头。接着便涌现了康白情、沈尹默、俞平伯、冰心、郭沫若等第一批新诗作者。

所以,胡适是开风气者。开风气者经常自己并不成功,肤浅浮泛,却具有思想史上的意义。胡适当时给白话文运动的思想理论依据便是一种相当肤浅的"历史的"观念:

"一言以蔽之,一时代有一时代之文学。……古人已造就古人之文学,今人当造就今人之文学。……观古今文学变迁之趋势,以为白话之文学种子已伏于唐人之小诗短词。……自宋以来,虽见摒于古文家,而终一线相承,至今不绝"[②]。这大概便是他后来写《白话文学史》的张本,即为白话文学找一个传统的基础和依据。但是,形势超过意想,现实的要求比历史的依据更有力量。一年之后,胡适便提出"要替中国创造一种国语的文学"。明确要以能"表情达意"即表达现在人们的思想情感的白话文学,来与"死文字"的文言文学相对立相对抗:

> 我并不曾说凡是用白话做的书都是有价值有生命的。我说的是,用死了的文言决不能做出有生命有价值的文学来。为什么死文字不能产生活文学呢?……一切语言文学,作用在于达意表情,达意达得妙,表情表得好,便是文学。那些用死文言的人,有了意思,却须把这意思翻成几千年前的典故;

---

① 如他自己多次征引以为"可称得我自己的新诗进化的最高一步"的如"热极了/更没有一点风/那又轻又细的马缨花须/动也不动一动/"《胡适文存·尝试集再版自序》一集,卷一第288页。

② 《胡适文存·历史的文学观念论》一集,卷一第48页。

有了感情，却须把这感情译为几千年前的文言。……请问这样做文章如何能达意表情呢？既不能达意，又不能表情，那里还有文学呢？[①]

到1919年，胡适总结白话文的胜利时，便更加明确了文字形式与文学内容的辩证关系，由“八不”的形式改革进到“新精神”的内容联系：

文学革命的运动，不论古今中外，大概都是从“文的形式”一方面下手，大概都是先要求语言文字文体等方面的大解放。欧洲三百年前各国国语的文学起来代替拉丁文学时，是语言文字的大解放；十八世纪法国嚣俄、英国华次活等人所提倡的文学改革，是诗的语言文字的解放；近几十年来西洋诗界的革命，是语言文字和文体的解放。这一次中国文学的革命运动，也是先要求语言文字和文体的解放。新文学的语言是白话文，新文学的文体是自由的，是不拘格律的。初看起来，这都是“文的形式”一方面的问题，算不得重要，却不知形式和内容有密切的关系。形式上的束缚，使精神不能自由发展，使良好的内容不能充分表现。若想有一种新内容和新精神，不能不先打破那些束缚精神的枷锁镣铐……[②]

胡适反驳了那些故意贬低白话文运动的论调，那些论调认为这只是形式改革，即不过是文言改白话，文学革命重要的是内容，等等。胡适说：

---

① 《胡适文存·建设的文学革命论》一集，卷一第82页。

② 《胡适文存·谈新诗》一集，卷一第233—234页。

……说文学革命决不是形式上的革命，决不是文言、白话的问题，等别人问他们所主张的革命大道是什么，他们可回答不出了。……我们认定文字是文学的基础，故文学革命的第一步就是文字问题的解决……先要做到文字体裁的大解放，方才可以用新思想新精神的运输品。①

这比较清晰地讲出了形式变革和形式解放的巨大意义。白话文运动带来的确乎远不只是文学形式甚至也不只是文学新精神的问题，它反映和标志着中国现代的民族觉醒。的确有如欧洲书面语言从拉丁文解放出来而发展成各国文字一样，五四时期的白话文运动把书面语言从少数人垄断下的陈陈相因的局面下解放出来，成为能迅速反映和代表广大人民说理抒情的有力工具。所以，立刻就受到了广大学生、青年和知识界多数人的拥护、赞同和支持，白话文被激情地接受和热烈地传播开来，它一往无前，势如破竹，一切腐旧势力均无可抵挡，即使由留学欧美深通西文的教授学者出马阻挡，也无济于事。1919 年一年之中就有四百种白话报刊如雨后春笋似地出现，1920 年北京的教育部终于决定中小学开始使用白话的语文教材。过了几年，当上教育总长的章士钊也不得不承认"天下悦胡君之言而响之者众"！"举国趋之若狂"，② 以至痛斥当时青年们"以适之为大帝，绩溪为上京，遂乃一味于《胡适文存》中求文章义法，于《尝试集》中求诗歌律令，目无旁骛，笔不暂

---

① 《胡适文存·尝试集自序》一集，卷一第 284 页。

② 章士钊：《评新文字运动》，见张若英编《中国新文字运动史资料》第 237 页，光明书店，1934，上海。

停，以至酿成今日的底他它吗呢吧咧之文变。”[①]

这表明胡适在当时风靡中国的情况。以《胡适文存》为例，初版于 1921 年，八年之中印行十二版，四万七千部，1930 年又重排第十三版。《尝试集》1920 年出版，两年之内，增订四版。胡适还翻译了好些短篇小说，情文并茂，也一直畅销。章士钊把“的底他它吗呢吧咧之文变”归罪胡适，其实不知道这是当时整个局势才使白话文运动能发展得这样迅速和顺利。胡适曾指出过陈独秀在提倡白话文运动中的重要作用。但更重要的是，当时整个新文化启蒙运动和爱国救亡运动携手同行的时代新内容，需要白话文作为它的必要形式。白话文作为工具和武器，极大地加速了启蒙新文化运动的宣传鼓动力量和社会影响局面，也极大地帮助了学生爱国救亡运动与民众的大联合。当时大量的具有政治性质的宣传鼓动文章便如此。青年一代有了这个文字形式的新武器和使用这种武器的范例，于是大家大胆破旧，勇于创新，达意表情，痛抒胸臆。[②] 正是当时中国的这种政治形势和思想文化形势，使五四的白话文运动不像晚清小说和白话文那样影响很小，更没有如严复所预测的那样，将如“春鸟秋蝉”，“自鸣自息”，无人响应。中国近现代历史以政治为核心和车轮的特征，即使在文学形式的变迁上也起了主宰作用。没有五四学生运动，白话文不会如此迅速地取得决定性的胜利；而没有白话文运动，五四也不会有那样的规模、声势和影响；它们相辅相成地造成了现代史的新序幕。但是，在这个以喜剧形式出现的戏剧中，实际却蕴藏着无可逃脱的深刻悲剧：形式没有取得应有的现代独立性。胡适曾想分开启蒙与救亡，这不但根本没办到和办不到，而且也说明他并不了解白话文运动及

---

① 章士钊：《评新文化运动》，同上书，第 229 页。

② 参阅《启蒙与救亡的双重变奏》。

其倡导者自己之所以能在思想史上拥有如此地位的真实历史原因。历史向来就这样嘲弄着人们。

胡适在中国现代思想史上的第二个主要贡献，是给当时学术界以破旧创新的空前冲击。这主要是他1919年2月出版的《中国哲学史大纲》上卷和以《红楼梦考证》为代表作的一系列历史考证和研究论著文章。

哲学是时代的精华，哲学史是民族的魂灵。尽管胡适在旧学根柢、新(西)学知识、思想深度、理论突破等各方面都属中等水平，并不高明，甚至还远逊其同辈、先辈、后辈中的好些人，[①] 但他却又是出来打头炮的。胡适的《中国哲学史大纲》第一次突破了千百年来中国传统的历史和思想史的原有观念、标准、规范和通则，成为一次范式性(Paradigm)的变革[②]。但这种范式性的变革，与其说是学术性的，毋宁说是思想性的。因为在真正学术意义上，有如金岳霖所说，胡适的书好像是"一个研究中国思想的美国人"写的，"兼论中西学说的时候，就不免牵强附会"[③]，在学术上并没有真正新的开创，并没有建立能为后人继续扩展开拓的理论范式或基本范例，甚至这本书很快便已不堪卒读。但是，在思想变革上，在与当时政治休戚相关的思想意义上，它却与白话文运动在文学形式上所发动的冲击一样，的确起了典范的意义和前驱的作用。所以，经历了六十年的风风雨雨，今天这一点仍然被承认着：

---

① 中国现代曾出现王国维、陈寅恪等史学巨匠以及如顾颉刚、汤用彤、钱穆、金岳霖等等，在学术上，都非胡适所能比拟。但他们在思想史上的地位却远不能与胡适相比。这就是思想史与学术史的区别。

② 参阅余英时《中国近代思想史上的胡适》，联经出版事业公司，1984，此书强调了胡适所作出的学术上的范式变革。

③ 金岳霖：《冯友兰中国哲学史审查报告》。

五四前夕，胡适出版了《中国哲学史大纲》(上卷)，这本书得到了当时提倡新文化的进步人士蔡元培的赏识，随后又得到社会上的广泛重视……。胡适打破了封建学者不敢触及的禁区，即经学。“经”是圣贤垂训的典籍，封建社会的一切成员，只能宣传它，解释它，信奉它，不能怀疑它，不准议论它，更不能批判它。尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子都是圣人，只能膜拜，不能非议，这是封建社会的总规矩(西方中世纪对《圣经》也是如此)。据当时人的印象，读了胡适的《中国哲学史大纲》，使人耳目一新。……当时人认为“新”的地方，主要在于它不同于封建时代哲学史书代圣贤立言，为经传作注解，而敢于打破封建时代沿袭下来的不准议论古代圣贤的禁例。他把孔丘和其他哲学家摆在同样的地位，供人们评论，这是一个大变革。①

胡适后来曾总结此书，其中两条是：一是从老、孔讲起，一是将孔子与诸子平列。正是这两点从思想上，而不一定在学术上，对当时起了震撼的作用。纯从学术讲，老、孔前的思想包括周公“制礼作乐”的研究考证(如王国维在《殷周制度论》)便仍然重要；但从思想上，甩开尧舜禹汤文武周公，在当时思想文化界却的确是一件惊天动地的事。而这种思想又是通过学术，通过大学讲堂上传达出来的，便具有某种“科学”的形式。尽管胡适这本书在今天已完全过时，远不及王国维那些古董更有学术价值，但它所具有的上述思想史的价值，却是王国维等人的著作所没有的。胡适在这里，正如梁启超在晚清一样。梁的思想极不深刻，也毫无创见，但他在晚清宣传了输入了西方资本主义的新空气，使人们思想得到了极大的

① 任继愈：《学习中国哲学史的三十年》，《哲学研究》1979年第9期。

启发和解放。胡适把这种新空气具体地吹进了学术殿堂。于是，紧接着跟上来了一批学人。

梁启超老将一马当先，支持胡适。他跟在比自己小二十岁的胡适之后，不仅作白话文，而且积极参与这种胡适称之为“整理国故”的新的学术活动，发表、出版了许多学术著作，与胡适进行广泛的学术讨论，梁启超由晚清的著名政治家、宣传家，成为二十年代有广泛影响的学术人物。

当然，受胡适直接指导和影响、崛然兴起的是年轻一代，特别是以顾颉刚为代表的“疑古派”的历史研究工作。顾在《古史辨自序》中回忆他在胡适上述中国哲学史的讲堂上所受到的思想震动：“这一改把我们一班人充满着三皇五帝的脑筋骤然作一个重大的打击，骇得一堂中舌挢而不能下。许多同学都不以为然，只因班中没有激烈分子，还没有闹风潮。我听了几堂，听出一个道理来了。对同学说，他虽然没有伯弢（即陈汉章）先生读书多，但在裁断上是足以自立的”。[①]

1921 年，胡适给顾颉刚信说：“大概我的古史观是：现在先把古史缩短二三千年，从诗三百篇做起，将来等到金石学、考古学发达上了轨道以后，然后用地底下掘出的史料，慢慢地拉长东周以前的古史。至于东周以下的史料，亦须严密评判，‘宁疑古而失之，不可信古而失之’”。[②]

在史书成千上万、资料极端丰富的中国，要开始新的近代科学研究，首先采取怀疑的态度和方法，来仔细甄审材料，并以地下的实物与文献来印证，这在当时不但是崭新的见解，而且也不失平稳的学术态度。但是，在当时，这种态度，其思想意义却大于学术意

---

① 《古史辨》第一册，第 36 页，朴社，1926，北京。

② 胡适《自述古史观书》，同上书，第 22—23 页。

义。激进的钱玄同曾主张废姓，他强调“研究国学的第一步便是弃伪”[①]，这主要就是要对千百年来被看作神圣典籍的“六经”发动攻击：“我以为推倒‘群经’比疑伪‘诸子’尤为重要，”[②] 因为“‘经’则自来为学者所尊崇，无论讲什么，都要征引它，信仰它。”[③] 并且，即使“六经”中不全伪，我们也“不能因其为真书，就来一味的相信它”。[④] “以前的人们总受着许多旧东西的束缚……时时要奔赴腕下，驱之不肯去，所以无论发挥怎样的新思想，而结果总不免有一部分做了前人的话匣子。”[⑤] 可见，学术的“疑古”是为了思想的解放。学术与意识形态在现代中国一开始不但纠缠在一起，而且后者总是要求和驱使前者服务和服从自己。

顾颉刚正是在胡适、钱玄同等人的这种思想引导下来搞古史辨伪工作的。他说：“要是不遇见孟真（傅斯年）和胡适之先生，不逢到《新青年》的思想革命的鼓吹，……要是适之、玄同两先生不提起我的编集辨伪材料的兴趣，奖励我的大胆假设，我对于研究古史的进行也不会这般的快速。”[⑥]

《古史辨》成绩斐然，在七大册中提出了一大堆中国古代史的重要问题，这是学术成就，并不只是意识形态的工作。尽管许多具体结论、观念今天都已过时，但它毕竟替中国现代史学脱开旧模式旧观念打下了基础。尽管以后不一定再疑古再辨伪了，但那近代学院式的细密考订的科学精神、实证态度和微观方法，却日益丰富发展了。它的学术的和意识形态的双重影响，一直延续到以郭沫

① 同上书，第103、52页。
② 同上书，第103、52页。
③ 同上书，第41页。
④ 同上书，第232页。
⑤ 同上页⑥。
⑥ 《古史辨》第一册，第80页。

若为代表的马克思主义史学逐步进入史坛之后。

胡适在中国现代思想史的第三个但并不成功的贡献，是他企图在哲学上介绍和提倡一种认为能普遍适用的方法论，这就是杜威的实用主义。胡适对杜威哲学并不很了解，他所提出并且影响最大的，是他从内容到形式都予以中国化的“实验主义”。这实验主义又以他概括的所谓“十字真言”（“大胆的假设，小心的求证”）为最通俗、最著名：

实验主义只是一种方法，只是研究问题的方法。他的方法是：细心搜求事实，大胆提出假设，再细心求实证。①

胡适认为这种方法，清儒考据学家便已具有：

……我想上文举例很可以使读者懂得清代学者的治学方法了。他们用的方法，总括起来，只是两点：(1)大胆的假设(2)小心的求证。假设不大胆，不能有新发明；证据不充足，不能使人信仰。②

胡适虽然竭力介绍了一些杜威的真理论、思维术等等，但真正在中国学术界留下了思想痕迹的，却仍是他这简要的“十字真言”。甚至包括熊十力在内，也认为：“在五四运动前后，适之先生提倡科学方法，此甚紧要。”③

那么，这个方法到底给中国学术界留下了些什么呢？是否对自然科学家从丁文江到杨振宁有所影响呢？似乎还没有人认真研究过。

① 《胡适文存·我的歧路》二集，卷三第99页。
② 《胡适文存·清代学者的治学方法》卷二第575页。
③ 《十力语要初续》。

对同时巨匠王国维、陈寅恪的关系，也并不很清楚。杜威对中国教育界的影响则另有途径，并非来自胡适。胡适的学术影响主要在文史领域。在这个领域，胡适自己以及所谓“胡适派”的许多人的工作，却多半表现为一些细枝末节的考证、翻案、辨伪等等。例如胡适写的《井田辨》、《尔汝篇》、《吾我篇》，给王莽翻案、给李觏立案、疑屈原、崇费密等等，当然还有那著名的《红楼梦考证》开一代新红学。但就总体来说，胡适以及“胡适派”的学者们对中国通史、断代史，或思想史、哲学史，都少有具有概括规律意义的宏观论点、论证或论著。这倒正如胡适自己所标榜的：

> 实验主义注重在具体的事实与问题，故不承认根本的解决。他只承认那一点一滴做到的进步……[1]

胡适不仅在政治上拒绝和反对谈“主义”，谈“根本解决”，而且在学术上也如此。他之所以永远不能完成他的《中国哲学史》，而花几十年去搞《水经注》的小考证，都反映了、代表了、呈现了他的这种方法论，[2] 而且这不止是方法论，同时是他的世界观和个性特点。梁启超在《清代学术概论》中把胡适说成“亦用清儒方法治学”，是乾嘉汉学的尾声，也就不奇怪了。从而，这里的所谓“新方法”“科学方法”，如果真作为方法看，也就并不怎么新了。

胡适是既决心当学者，自称“已在中国哲学史的研究上寻着我的终身事业”[3]，但又“是一个注意政治的人”[4]。《胡适文存》二集里便有一大本是政治短论。胡自称是“我的歧路”。其实这也是中

---

① 《胡适文存》。

② 余英时在上引书中论证了胡适不能作宏观概括的特点，可参考。

③ 《胡适文存·我的歧路》，二集，卷三第95页。

④ 同上。

国近现代知识分子、特别是搞文科的知识分子所普遍遭遇到的“歧路”。一些人如陈独秀、李大钊专心去搞政治了，就是一些纯学者教授如鲁迅、周作人、闻一多、朱自清、傅斯年等人，也不得不多多少少地卷入政治，只是各人选择的政治立场和政治态度不相同罢了。

中国现代两军对垒的尖锐的阶级斗争和民族危机，迫使即使是学术界的上层知识者也无法保持其超然和独立。这当然给整个中国现代学术思想，从文艺到历史和哲学，都打上了各种特殊的痕迹。人物更是如此。

胡适在政治上或政治思想上毫无可言。他的政治见解、主张和观念都极其浅薄（如所谓“五鬼——贫穷、疾病、愚昧、贪污、扰乱闹中华”之类）、无聊和渺小到可以不予理会。唯一值得注意的是，胡适由一个主张西方民主的自由主义者，为何会最终走向了蒋介石的独裁政权。在整个二十年代，胡适是比较明朗地反对北洋军阀政府的，1923 年毛泽东把胡适划为“非革命的民主派”，1925 年瞿秋白认为“从五四运动前后直到如今，胡适之总算还是社会上公认的民治主义者”。1929 年胡适还著文批评国民党的统治，如《人权与约法》《我们什么时候才有宪法》等都强调人权、法律、自由，并曾遭到国民党的文字围攻和文章查禁。但从三十年代起，胡适却迅速地倒向蒋政权，在“攘外必先安内”（剿共）等基本立场上与蒋基本一致，甚至不惜与蔡元培、宋庆龄等人的民权保障同盟相决裂，而这一切又仍然是在强调“法律”等自由主义口号下进行的。所以，如瞿秋白所嘲讽：“文化班头博士衔，人权抛却说王权，朝廷自古多屠戮，此理今从实验传。”① 胡适在青年中于是迅速失去地位和影响，日益成为官方或半官方的学者了。

① 鲁迅：《伪自由书·王道诗话》。

自由主义的民主派不是向左就是向右。他们在中国政治舞台上(甚至某种程度在学术舞台上)始终没能扮演一个独立的角色,作出自己的独立演出。这是中国现代的特点,也是它的悲剧。

二　革命战士

与胡适相比,陈独秀在中国现代史(不只是现代思想史)上的地位重要得多,他的历史作用也大得多。然而,他的遭遇和待遇却不幸得多。在国民党统治时期,他的名字因为是"共党头目"而遭扼杀査禁;在1949年后,因为他是"右倾机会主义者"和"托派",又遭彻底冷遇。其实,如果没有陈独秀创办《新青年》,没有陈独秀那么早地积极搞建党活动,即使中国现代史的面貌可能也不会大变,但恐怕也将有许多的不同。

与胡适一生基本上是学者不同,陈独秀一生是革命家和政治活动家。他的主要兴趣是在政治,是在"挽救祖国,唤起人民"。从"康党"到"革党",从办《甲寅》到办《新青年》,从领导五四到领导五卅到大革命,他总是站在时代和斗争的主流和急流中[①],尽管他最后被急流冲刷到岸边,但他仍然在思考着流速和方向。

所以,如果说胡适在五四新文化运动中企图以文字形式的革新来闯开新路的话,那么,陈独秀则以思想内容的主题为大炮,猛烈轰炸着旧营垒。主要是他而不是胡适,以其勇猛坚决的态度和明确急进的思想,率领着千军万马夺取了胜利。仅就文学方面说,

① 1903年陈组织"安徽爱国会",1904年办《安徽俗话报》,1905年组织成立"岳王会"秘密革命组织,1912年任安徽都督秘书长,1913年反袁,1914年与章士钊办《甲寅》杂志,五卅时"成天忙着到工厂演讲写文章,……深入工运前亲自战斗和指挥",尽管其中也有颓唐、有失误(如曾对袁世凯有过幻想,如托派活动),但就整体来说是积极向前的。

有如胡适自己所论述：

"第一篇胡适的《文学改良刍议》还是很和平的讨论，……他的历史癖太深，故不配作革命的事业。文学革命的进行，最重要的急先锋是他的朋友陈独秀。……陈独秀的特别性质是他的一往直前的定力。……(胡)态度太和平了，若照他这个态度做去，文学革命至少还须经过十年的讨论与尝试。但陈独秀的勇气恰好补救了这个太持重的缺点……。当日若没有陈独秀'必不容反对者有讨论之余地'的精神，文学革命的运动决不能引起那样大的注意"。[①]这所谓"不容反对者有讨论之余地之精神"，指的就是陈独秀那种不是要求进行学术商讨而是要求打倒传统的革命劲头。紧接着胡适《刍议》，陈独秀发表了著名的《文学革命论》：

> 余甘冒全国学究之敌，高张"文学革命军"大旗，……旗上大书特书吾革命军三大主义：曰推倒雕琢的阿谀的贵族文学，建设平易的抒情的国民文学；曰推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学；曰推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明瞭的通俗的社会文学[②]。

陈独秀把文学形式的变革创新，与题材内容的变革创新紧紧连在一起，与改造国民性和"革新政治"紧紧连在一起，从根本上突破了胡适的"八不主义"。陈独秀是从政治角度来看待这次文学革新的，所以此文一开头便开章明义：

> ……政治界虽经三次革命，而黑暗未尝稍减……盘踞吾

① 《胡适文存·五十年来之文学》二集，卷二第194—198页。

② 《文学革命论》，《独秀文存》一，第136页，亚东图书馆，1922。

人精神界根深蒂固之伦理道德文学艺术诸端，莫不黑幕层张，垢污深积……，此单独政治革命所以于吾之社会，不生若何变化，不收若何效果也……

今日吾国文学，悉承前代之敝……，其形体则陈陈相因，有肉无骨，有形无神，乃装饰品而非实用品；其内容则目光不越帝王权贵神仙鬼怪及其个人之穷通利达。所谓宇宙所谓人生所谓社会，举非其构思所及，……此种文学盖与吾阿谀夸张、虚伪迂阔之国民性，互为因果。今欲革新政治，势不得不革新盘踞于运用此政治界精神界之文学。[1]

所以尽管在创办《新青年》时，陈独秀曾声称："改造青年的思想，辅导青年之修养，为本志之天职，批评时政，非其旨也"[2]。但实际陈独秀是一直关注政治的，只是这政治是国民政治，而不是"政党政治"，即是唤醒人民参与政治，而不是当时少数人把握控制的国会中的党派政治。在陈看来，中国需要有一种新的民主政治。

宪政实施有二要素，一曰庶政公诸舆论，一曰人民尊重自由，否则虽由优秀政党掌握政权，号称政党政治则可，号称立宪政治则犹未可，以其与多数国民无交涉也。[3]

必须要广大人民真正参与政治，而不是通由代言人的政党来安排，因此就需要启蒙。陈独秀当时之所以集全力于伦理、于文学、于"最后觉悟之觉悟"，其原因和理由均在此。与文学革命并行

---

① 《文学革命论》，《独秀文存》一，第137—139页。

② 《新青年·通信》一卷一号。

③ 《独秀文存》四，第12页。

而略先的"伦理道德革命"之以"打倒孔家店"为旗号(1916 年 11 月《新青年》开始发表了一系列全面批孔的文章),直接的和根本的原因也在此:

> 若夫别尊卑,重阶级,主张人治,反对民权之思想之学说,实为制造专制帝王之根本原因,吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽,则有因必有果,无数废共和复帝制之袁世凯,当然接踵应运而生,毫不足怪[1]。
>
> 分明挂了共和招牌,而国会议员居然大声疾呼,定要尊重孔教。按孔教的教义,乃是教人忠君、孝父、从夫。无论政治、伦理,都不外这种重阶级尊卑的三纲主义。……
>
> 分明挂了共和招牌,而学士小人,对于颂扬功德铺张宫殿田猎的汉赋和那思君、明道的韩文、杜诗,还是照旧推崇。偶然有人提倡近代通俗的国民文学,就是被人笑骂……
>
> 这腐旧思想布满国中,所以我们要诚心巩固共和国体,非将这班反对共和的伦理、文学等等旧思想,完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行,就是这块共和招牌也是挂不住的。[2]

这也就是陈独秀当年的逻辑:"欲图根本之救亡,所需乎国民性质行为之改善;"[3] "一国之民精神上物质上如此堕落,即人不伐我,亦有何颜面有何权利生存于世界"[4]。所以要集全力来批传

① 《袁世凯复活》,同上书,第 127—128 页。
② 《旧思想与国体问题》,同上书,第 150—151 页。
③ 《我之爱国主义》,《独秀文存》,第 87、88 页。
④ 同上。

统，批孔批儒，“建设必先之以破坏”[1]。在陈独秀批孔批儒反传统中，有两点值得注意。一是陈独秀反对把原始儒学（孔孟）与后世儒学（宋明理学）截然划开，把罪恶归诸后者，而认为两者实一脉相承，这样就彻底堵住了尊孔者的辩护：

足下分汉宋儒者以及今之孔教孔道诸会之孔教，与真正孔学之教为二，且谓孔教为后人所坏。愚今所欲问者：汉唐以来诸儒，何以不依傍道、法、杨、墨，人亦不以道、法、杨、墨称之？何以独与孔子为缘而复败坏之也？……今之尊孔者多丑诋宋儒，犹之足下谓孔教为后人所坏……。孔门文史，由汉儒传之；孔门伦理道德，由宋儒传之，此事彰著，不可谓诬。[2]

……顾实君谓宋以后之孔教，为君权化之伪孔教；原始孔教为民间化之真孔教。三纲五常属于伪孔教范畴。取司马迁之说，以四教（文、行、忠、信）四绝（毋意、毋必、毋固、毋我），三慎（斋、战、疾）为原始孔教之真孔教范畴……。愚以为三纲说不徒宋儒所伪造，且应为孔教之根本教义，何以言之？儒教之精华曰礼。礼者何？……曲礼曰，夫礼者所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。又曰，君臣上下，父子兄弟，非礼不定。礼运曰，礼者，君之大柄也。……是皆礼之精义，尊卑贵贱之所由分，即三纲之说之所由起也……不必讳为原始孔教之所无。[3]

第二点是，陈独秀强调指出了孔教儒学中的民本主义与近代

---

① 《我之爱国主义》，《独秀文存》，第55页。

② 同上书，第25页。

③ 《宪教与孔教》，《独秀文存》一，第107—110页。

西方的民主主义是根本不同的两回事：

夫西洋之民主主义乃以人民为主体……，所谓民视民听、民贵君轻，所谓民为邦本，皆以君主之社稷——即君主祖遗之家产为本位，此等仁民、爱民、为民之民本主义，皆自根本上取消国民之人格而与以人民为主体，由民主义之民主政治，绝非一物。……以古时之民本主义为现代之民主主义，是所谓蒙马以虎皮耳。[①]

所谓大道之行，天下为公，乃指君主禅让而言；与民主共和，绝非一物。[②]

现代生活以经济为之命脉，而个人独立之义乃经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学，故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可动摇。而社会风纪、物质文明，因此大进。中土儒者，以纲常立教，为人子为人妻者，既失个人独立之人格，复无个人独立之财产，父兄畜其子弟……，子弟养其父兄……，此甚非个人独立之道也。康先生（指康有为）…谓…个人独立主义，孔子早已有之，此言真如梦呓。[③]

有趣的是，所有这两点在今天仍有其意义。七十年过去了，海内外仍有好些论者硬要把中国古典的“为民作主”的民本主义混同为近代西方“人民作主”的民主主义，把原始儒学与后世儒学、把“道统”与“政统”、私学与官学……截然划开。当然这两者是有区

---

① 《再质问东方杂志记者》，《独秀文存》二，第328—329页。

② 《独秀文存》四，第39页。

③ 《孔子之道与现代生活》，《独秀文存》一，第117页。

别的，但它们的共同点，它们所凭借生长的共同土壤和基本性质却是主要的方面。肯定和继承、吸取传统中包括孔门儒学中的某些东西，这是不成问题的[①]，但当时甚至今天，更重要的是，应该着重指出建立在宗法封建社会基地上的孔学儒家在中国走向现代化中巨大的阻碍作用。陈独秀当年正是这样，他以“新旧之间绝无调和两存之余地”[②] 的勇猛精神，坚决地指出“本志诋孔，以为宗法社会之道德，不适于现代生活”，从各个方面论证了儒学不适应现代的社会、家庭和学术[③]。陈独秀用从西方搬来的“人权”、“进化”和

---

① 包括当年反孔高潮中的陈独秀也曾再三说：“所谓君道臣节名教纲常，不过儒家之主要部分，而亦非其全体。”(《独秀文存》二，第329页)“孔学优点，仆未尝不服膺。”(《文存》四，第38页)“记者非谓孔教一无可取……”(同上第48页)“记者之非孔，非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取，士若私淑孔子立身行己忠恕有耻，固不失为一乡之善士，记者敢不敬其为人?”等等。

② 《独秀文存》四，第48页。

③ 如：“吾国大家族合居制度，根据于儒家孔教之伦理见解，倘欲建设新式的小家庭，则亲去其子为不慈，子去其亲为不孝，兄去其弟为不友，弟去其兄为不恭，此种伦理见解倘不破坏，新式的小家庭势难生存于社会酷评之下”。(《独秀文存》四，55页)“中国学术不发达之最大原因，莫如学者自身不知学术独立之神圣。譬如文学自有其独立之价值也，而文学家自身不承认之，必欲攀附六经，妄称文以载道，代圣贤立言，以自贬抑。史学亦自有其独立之价值也，而史学家自身不承认之，必欲攀附春秋，着眼大义名分，甘以史学为伦理学之附属品。音乐亦自有其独立之价值也，而音乐家自身不承认之，必欲攀附圣功王道，甘以音乐学为政治学之附属品……”(《独秀文存》三，第58页。)“忠、孝、贞操三样，却是中国固有的旧道德，中国的礼教(祭祀教孝、男女防闲是礼教的大精神)、纲常、风俗、政治、法律，都是从这三样道德演绎出来的，中国人的虚伪(丧礼最甚)、利己、缺乏公共心、平等观，就是这三样旧道德助长成功的。中国人分裂的生活(男女最甚)偏枯的现象(君对于臣的绝对权、政府官吏对于人民的绝对权、父母对于子女的绝对权、夫对于妻男对于女的绝对权、主人对于奴婢的绝对权)一方无理压制，一方盲目服从的社会，也都是这三样道德教训出来的，中国历史上现社会上种种悲惨不安的状态，也都是这三样道德在那里作怪”。(《调和论之旧道德》《独秀文存》四，第71页)

“社会主义”[1] 来作为反传统的武器，并号召建立起新时代的人生观。这人生观有如他所概括的：

(一)人生在世，个人是生灭无常的，社会是真实存在的。

(一)社会的文明幸福，是个人造成的，也是个人应该享受的。

(一)社会是个人集成的。除去个人，便没有社会；所以个人的意义和快乐，是应该尊重的。

(一)社会是个人的总寿命，社会解散，个人死后便没有连续的记忆和知觉，所以社会的组织和秩序，是应该尊重的。

(一)执行意态，满足欲望（自食色以至道德名誉，都是欲望）是个人生存的根本理由，始终不变的。（此处可以说‘天不变，道亦不变’）。

(一)一切宗教、法律、道德、政治，不过是维持社会不得已的方法，非个人乐生的原意，可以随着时势变更的。

(一)人生幸福，是人生自身出力造成的，非是上帝所赐，也不是听其自然所能成就的。若是上帝所赐，何以厚于今人而薄于古人？若是听其自然所能成就，何以世界各民族的幸福不能够一样呢？

(一)个人之在社会，好像细胞之在人身；生灭无常，新陈代谢，本是理所当然，丝毫不是恐怖。

(一)要享幸福，莫怕痛苦。现在个人的痛苦，有时可以造成未来个人的幸福。有主义的战争所流的血往往洗去人类或民族的污点。极大的瘟疫，往往促成科学的发达。

总而言之：人生在世究竟为的什么？究竟应该怎样？我

---

① 见《法兰西人与近世文明》，《独秀文存》一，第11—12页。

敢说道：个人生存的时候，当努力造成幸福，享受幸福，并且留在社会上，后来的个人也将能享受，递相授受，以至无穷[1]。

这是何等理性、乐观、平易、清晰，这是标准的十八十九世纪的启蒙思潮。它的确集中地全面地表达了五四时期中国进步知识分子群所寻求的宇宙观和人生观，即西方资本主义上升时期的理性主义、乐观主义和怀疑精神，以生活进步和个人幸福为基础的社会改革便是所追求的目标。胡适以自由主义的姿态，陈独秀以急进民主主义的姿态表述了这一要求和理想。他们并未像鲁迅那样，深刻地感染和表述了二十世纪更深刻的思绪心潮（详下）。但在五四，陈、胡却更有代表性。就是鲁迅，他在《呐喊》中的好些小说、《热风》中的许多杂感，也是在陈独秀这种思想"将令"下的创作，陈独秀就以这样的世界观人生观发动、领导和传播了新文化运动。

不过，就在上述陈独秀的思想中，便也可看到救亡（政治）与启蒙这个潜藏着的矛盾。陈独秀是为救亡、为政治、为彻底改造国家而高喊启蒙，极力反孔。启蒙与反孔必须以西方近代个人主义为武器、为理论、为基础。因此，当他列举"人权说"（资产阶级个人主义）与"社会主义"（阶级的或国家的集体主义），作为理论依据时，他没有也不可能发现二者之间，特别这二者在中国追求实现时所必然产生的矛盾。这是《救亡与启蒙的双重变奏》一文中所讲过的问题。

陈独秀在其同代人中的另一特征，是在组织、行动上的突出贡

---

① 《人生真义》，《独秀文存》一，第184页。

献[1]和与青年一代密切联系，同步前进。他迅速地继李大钊[2]之后接受了马克思列宁主义。他追求理论上的彻底性和实践性，使他在接受、宣传和捍卫马克思列宁主义、批判各种无政府主义、社会改良主义以及社会民主党时，表现出是一位勇冠三军、不愧群雄之首的真正战士。而这，却又仍然是他那毫不衰退的政治激情和一贯顽强的个性表现。

本文不拟评述陈独秀作为马克思列宁主义者的后半生。需要指出的是，自陈独秀全面接受了唯物史观、剩余价值论、建党理论、无产阶级专政论以后，便告别了他过去崇奉的“德谟克拉西”。他再三强调西方民主是“资产阶级的专政”：

> 他们（指“修正主义”）天天跪在资产阶级特权专政下歌功颂德，一听说劳动阶级专政，马上就抬出德谟克拉西来抵制，德谟克拉西倒成了资产阶级护身符了。我敢说：若不经过阶级战争，若不经过劳动阶级占领权力阶级地位的时代，德谟克拉西必然是资产阶级的专有物，也就是资产阶级永远把持政权抵制劳动阶级的机器。[3]
>
> 民主主义是什么？乃是资产阶级在从前拿他来打倒封建制度的武器，在现在拿来欺骗世人把持政权的诡计。……资本和劳动两阶级未消灭以前，他两阶级的感情利害全然不同，从哪里去找全民意？[4]

---

① 陈独秀促成了胡适《文学改良刍议》的写作和发表，他拉来了吴虞、刘半农等批孔健将，他鼓励催促着鲁迅写小说：“这里我必须纪念陈独秀先生，他是催促我做小说最着力的一个。”（鲁迅：《南腔北调集·我怎样做起小说来》）

② 李大钊较之陈、胡，思想更深刻，但当时影响却远不及。当在另文中论述。

③ 《谈政治》，《独秀文存》，三，第555页。

④ 《民主党与共产党》，《独秀文存》三，第110页。

自此以后，陈独秀与欧美自由主义民主主义告别，迈开了一条艰难、漫长、曲折和痛苦的革命道路。建党、总书记、五卅、北伐、武汉时期、开除党籍、托派、监狱、出狱、贫病交加死于江津。

不容讳言，陈作为政治领袖，在中国不可能成功。他远远缺乏与中国社会极其复杂的各个阶级、阶层打交道的丰富经验，也缺乏中国政治需要的灵活性极强的各式策略和权术，更缺乏具有人身依附特征的实力基础(如军队、干部)。正因为中国不是资本主义的近代社会，中国没有近代民主制度和民主观念，在实践上成功的中国政治领袖不是靠演说、靠文章、靠选票，而是靠实力、权术、政治上的“得人心”、组织上“三教九流”和五湖四海。这位书生气颇重的教授是注定要失败的。并且，在政治纲领上，陈独秀也确有严重错误。这主是要忽视了农民作为中国革命主力的地位(所以反对苏区和红军)，认为中国革命既然是资产阶级革命，便应由国民党(代表资产阶级)去领导和完成，这便从理论上取消了自己。以后他又夸大了中国社会的资本主义性质，继续否认中共的革命路线。

中共领导的革命的胜利似乎证明了陈独秀在理论上和实践上的“错误”。如果陈独秀在抗战时期还说“现在乱哄哄的时代，谁有过谁无过还在未定之天”，“回党工作固我所愿，惟悔改之事确难从命”，拒不承认错误；那么，是非对错，不久之后便被认为是非常清楚的了。

但是，历史并不如此简单，相反，值得特别注意的是，他晚年由斯大林肃反扩大化事件再次思考了民主问题，提出了他的“最后见解”：

苏联实行无产阶级专政，专政到反动派，我举双手赞成。

但专政到人民，甚至专政到党内，难道是马克思、列宁始料所及吗？此无他，贱视民主故也"[1] "十月后的苏俄，明明是独裁制产生了斯大林……，十月以来，轻率的把民主制与资产阶级的统治一同推翻……[2]

似乎经过了一个否定之否定，又回到五四时期的"德谟克拉西"。其实这些并不是"托派思想"[3]，特别经过文化大革命后，更不应该再去责备陈独秀的这些思考了。陈独秀当时把国民党政权看作资本主义的政权，否认中国当时是半封建半殖民地社会，尽管有错误，[4] 但如果联系今天的台湾（基本上是资本主义社会）看，也还是可以进一步作科学探讨的学术问题。

总之，陈独秀是一位有热血有良知的急进民主主义者和马克思主义者。尽管他在政治上的彻底失败以至被人们故意遗忘，但历史将公正地证明他的历史地位和思想影响的。

毛泽东从早年到后来曾多次肯定了陈独秀。1919 年 7 月，毛在《陈独秀之被捕及营救》一文中高声呼喊"我祝君至坚至高的精神万岁"，"陈君万岁"。在与斯诺谈话中，一再讲"他影响上比任何

---

① 转引自《试论陈独秀与托派的关系》，《历史研究》1981 年第 6 期。

② 同上。

③ 此外，陈独秀出狱后的一些基本事实："胡适拉他去美国，他不为所动；后又劝他参加国防参议会，他又拒绝。张国焘叛党后，要陈再组织一个伪字号的共产党，他不予理睬；蒋介石派朱家骅找，要陈组织一个'新共党'，并答应供给十万元经费，他坚决不干，蒋又派人劝陈当劳动部长，他断然拒绝，并斥蒋是'异想天开'，还说他与蒋'不共戴天'。高语罕见了一下蒋介石，陈骂他是'无耻之徒'，就连谭平山先生要他组织第三党，他也无意于此。他又派罗汉与中国共产党联系，表示他要去延安，他本人也与党的领导人发生接触，这些确乎都是事实。"（任振河《论陈独秀出狱后的托派问题》，《党史研究》1985 年第 1 期。）

④ 参看本书《记中国现代三次学术论战》。

人更大"[1]。在《七大工作方针》中，毛也再次讲到，"斯大林在一篇演说里把列宁、普列汉诺夫放在一起，联共党史也说到他(指普)。关于陈独秀，将来修党史的时候，还是要讲到他"[2]，等等，等等。

这已经足够说明问题了。

三　提倡启蒙　超越启蒙

比较起胡适和陈独秀以及其他五四时期的风云人物来，鲁迅是完全不同的人物。和陈独秀一样，鲁迅参加过辛亥革命；和胡适一样，鲁迅搞过专门的学术研究，但是他仍迥然不同于他们。在中国近代思想史上，只有他才是真正深刻的。他在发掘古典传统和现代心灵的惊人深度上，几乎前无古人，后少来者。

鲁迅自度过其热情昂奋的青年期之后，在辛亥前便有点消沉，辛亥后更是如此。即使在五四时期，他也不是那么积极。他的名气不仅远在陈、胡而且也在他的弟弟周作人之下，以至当时喜欢访贤问道的毛泽东在拜往京华名人时，却偏偏把他给遗漏了。

鲁迅尽管自1918年起在《新青年》发表了《狂人日记》等一系列小说、随感，猛烈地抨击着旧道德旧文学，但他所呐喊的所鼓吹的所反对的，如果从思想角度说，尽管深度远超众人，但在基本思想、主张上，却与当时他的朋友和战友们大体相同，并没有什么独特之处。

鲁迅真正日益激动和积极起来，是他二十年代卷入女师大风潮，目击刘和珍被杀，被章士钊罢官，跟"正人君子"笔战，以及和许广平的恋爱，这使他由北京而厦门而广州而上海，现实生活和政治

---

① 《西行漫记》第133、135页。

② 转引自王洪模《关于陈独秀一生活动的评价》，《中国社会科学》1985年第5期。

斗争使他由孤独者一步步走上马克思主义左派战士的道路。但是,鲁迅后期基本上并没有成功的小说,他的力扛九鼎叱咤千军的著名杂文,尽管在狠揭烂疮的思想深度和喜笑怒骂的文学风采上,始终是鹤立鸡群、无与伦比;但在思想实质和根本理论上,与当时瞿秋白、冯雪峰等人也基本相同,也并无特殊。

然而,鲁迅却始终是那样独特地闪烁着光辉,至今仍然有着强大的吸引力,原因在哪里呢?除了他对旧中国和传统文化的鞭挞入里沁人心脾外,我以为最值得注意的是,鲁迅一贯具有的孤独和悲凉所展示的现代内涵和人生意义。关于鲁迅,人们已经写得够多了,本文作者十年前也发表过一篇[①]。因此这里只想继续论胡、陈之后补充一小点。胡适说过:"世界上最强有力的人就是那个最孤立的人,"但自称为"不可救药的乐观主义者"的浮浅的胡适并不理解这句话。只有鲁迅,才真正身体力行地窥见了、探求了、呈现了这种强有力的孤独。

这当然与他早期接受尼采哲学作为人生观有关。贬视庸俗,抨击传统,勇猛入世,呼唤超人,不但是鲁迅一生不断揭露和痛斥国民性麻木的思想武器(从《示众》到《铲共大观》《太平歌诀》),而且也是他的孤独和悲凉的生活依据(从《孤独者》到《铸剑》到晚年的一些心境)。鲁迅那种背负因袭重担,肩住黑暗闸门所具有的极其深刻沉重的社会历史内容的孤独悲凉,已经有好些论著反复讲过了。本文觉得重要的是,这种孤独悲凉感由于与他对整个人生荒谬的形上感受中的孤独、悲凉纠缠溶合在一起,才更使它具有了那强有力的深刻度和生命力的。鲁迅也因此而成为中国近现代真正最先获有现代意识的思想家和文学家。

尼采说,上帝死了。陀斯妥也夫斯基说,如果没有上帝,便什

---

① 《略论鲁迅思想的发展》,见拙著《中国近代思想史论》。

么事情都可以干了。并且上帝死了，也就没有什么事情必然发生，一切都是偶然的。总之，是没有什么客观规律、法则、伦理、道德可以遵循了。个体已经从所有这些束缚中解脱出来醒觉出来。于是，面对着的便是一个充满了偶然从而荒谬的世界，所深切感受的，只是自己感性真实的此刻生存，和自己必将走向死亡。

> ……我常觉到一种轻微的紧怯，宛然目睹了“死”的袭来，但同时也深切地感着“生”的存在。
>
> ……也许有人死伤了吧，然而天下却似乎更显得太平。窗外的白杨树的嫩叶，在日光下发乌金光；榆叶梅也比昨日开得更烂漫……。[①]

托尔斯泰《战争与和平》描述过安德烈死亡前对天空等大自然的生的感受，左拉《溃灭》也有类似的描写，其中似乎都有某种宗教意绪，某种对永恒宁静的本体赞颂，然而鲁迅这里却是意识到“死”时所感受到的“生”的光彩，仍然是中国式的刚健情调。正因为这，鲁迅才蔑视那“超然无事地逍遥”，而热爱那“被风沙打击得粗暴”的青年们的“人的魂灵”：“我爱这些流血和隐痛的魂灵，因为他使我觉得是在人间，是在人间活着。”[②]

这是鲁迅在比较高昂的情绪中（一九二六年四月）写的。在《野草》的这些抒情散文中，多次描写到死。在这里，展示了鲁迅这个“生”的魂灵总是在对“死亡”的意识中，在对人生极大的悲观中，加深了存在的“强力意志”（will to Power）[③]。

---

① 《野草·一觉》。

② 同上。

③ 旧译“权力意志”，此从周国平译。或译“冲力意志”亦可。

……窥见死尸，胸腹具破，中无心肝。而脸上却绝不显哀乐之状，但蒙蒙如烟然。

…………

……抉心自食，欲知本味。创痛酷烈，本味何能知？……

……痛定之后，徐徐食之。然其心已陈旧，本味又何由知？……①

这不正是向"绝不显哀乐之状，但蒙蒙如烟然"的活着的死亡去追问本体么？但本体（也即是"本味"）是不可知的，如果创痛酷烈的人生搏斗不是"本味"，那"痛定之后"的人生已经陈腐麻木，更不会是"本味"了。于是只能"于浩歌狂热之际中寒，于天上看见深渊，于一切眼中看见无所有，于无所希望中得救。"② 于是，"这是死火，有炎炎的形，但毫不动摇，全体冰结，像珊瑚林……使这冰谷，成红珊瑚色"③。

这里遭遇的远不是个体的死亡意识，而且是那死亡似的人生冰谷。生的火焰在这冰谷里冻僵、死灭，却并不甘心，它使红影无数映照在这昔日冰冷的死谷之中……。

……我的心也曾充满过血腥的歌声，血和铁，火焰和毒，恢复和报仇，而忽而这些都空虚了，但有时故意地填以没奈何的自欺的希望。希望，希望，用这希望的盾，抗拒那空虚中的暗夜的袭来，虽然盾后面也依然是空虚中的暗夜……

……悲哉死也，然而更可悲的是他的诗至今没有死。

---

① 《野草·墓碣文》。

② 同上。

③ 《野草·死火》。

但是，可惨的人生！……

我只得由我来肉搏这空虚的暗夜了……但暗夜又在那里呢？现在没有星，没有月光以至笑的渺茫和爱的翔舞……，竟至于并且没有真的暗夜。

绝望之为虚妄，正与希望相同①。

多么惨淡深重的悲哀，连可以搏斗的对象（"暗夜"）和可以为之搏斗的"身外的青春"（"星"、"月光"、"笑的渺茫和爱的翔舞"），也可以至于没有。那么，人还值得活么？人生道路和生存意义究竟何在呢？于是：

我不过一个影，要别你而沉没在黑暗里了。然而黑暗又会吞并我，然而光明又会使我消失。然而，我不愿彷徨于明暗之间，我不如在黑暗里沉没。

然而我终于彷徨于明暗之间，我不知道是黄昏还是黎明。我姑且举灰黑的手装作喝干一杯酒，我将在不知道时候的时候独自远行。

…………

我独自远行，不但没有你，并且再没有别的影在黑暗里。只有我被黑暗淹没，那世界会属于我自己②。

一切都值得怀疑，一切都可能虚妄，一切都并无意义和价值，连绝望本身也虚妄得好笑……，但人却还得活着，还得彷徨于明暗是非之间。于是我奋然前进，孤独地前行，没有伙伴，没有歌哭，面

---

① 《野草·希望》。

② 《野草·影的告别》。

对惨淡的人生，向死亡突进。

所以，鲁迅喜欢安特也夫，喜欢迦尔洵，也喜欢厨川白村。鲁迅对世界的荒谬、怪诞、阴冷感，对死和生的强烈感受是那样的锐敏和深刻，不仅使鲁迅在创作和欣赏的文艺特色和审美兴味（例如对绘画）上，有着明显的现代特征，既不同于郭沫若那种浮泛叫喊、自我扩张的浪漫主义，也不同于茅盾那种刻意描绘却同样浮浅的写实主义，而且也使鲁迅终其一生的孤独和悲凉，具有形而上学的哲理风味。可惜加缪晚生，否则加缪将西西福斯（Sisyphus）徒劳无益却必须不停歇的劳动（向山上推石头，石头刚推到山顶就滚下来，又重新开始向上推）比作人生，大概是会得到鲁迅欣赏的吧？鲁迅虽悲观却仍然愤激，虽无所希冀却仍奋力前行。但正因为有这种深刻的形上人生感受，使鲁迅的爱爱憎憎，使鲁迅的现实战斗便具有格外的深沉力量。鲁迅的悲观主义比陈独秀、胡适的乐观主义更有韧性的生命强力。

事实上，这里有两种不同的因素或方面的融合，构成了鲁迅独有的孤独和悲怆（悲凉）。一个方面是形上的人生意义的感受和寻求，鲁迅认真钻研过佛学，鲁迅从尼采到安特也夫的现代西方文艺中感受到现代意识，可能还包括日本文学所表达的人生悲哀无托的影响，都使鲁迅的孤独与悲凉具有某种超越的哲理风味。另方面，由于日益卷入实际的战斗历程，与旧文化战，与旧势力战，与章士钊、杨荫榆、陈西滢战，与创造社、太阳社、新月派战，与“革命阵营里的蛀虫战”，与“四条汉子”战……，他所感受、承担和认识的现实的黑暗、苦难的深重、战斗的艰难、前景的渺茫、道路的漫长、人民大众的不觉醒、恶势力的虚伪凶残以及他屡次被革命者和一些青年所误解、反对和攻击，受着“来自同一阵营”的冷枪暗箭……，都使他感到孤独和悲怆。这是一种具有非常具体的社会历史内容的孤独与悲怆。

然而，正是这两者结合交融才构成了鲁迅的个性特色。因为有后一方面，鲁迅才不会走向纯粹个人主义的超人幻想，才不是那种纯粹个人的失落感、荒谬感、无聊厌倦和脱离现实。因为有前一方面，鲁迅才没有陷入肤浅的“人道主义”、“集体主义”以及科学主义、理性主义中，而忘却对个体“此在”的深沉把握。鲁迅后期的政治色彩异常确定鲜明，几乎压倒其他一切，但他却并没有完全政治化。鲁迅是伟大的启蒙者，他不停地向各种陈旧传统作韧性的长期的尖锐斗争；但同时却又超越了启蒙，他有着对人生意义的超越寻求。他早年所说“向上之民，欲离是有限相对之现世，以超无限绝对之至上”[①] 的精神、观念并未完全消失，尽管他不再认为“迷信可存”，宗教当兴。鲁迅是启蒙者又超越了启蒙，这就使他的启蒙比陈、胡具有更深沉的力量、激情和智慧。

有如一些研究者所注意，鲁迅热爱某些鬼魂。夏济安曾说：

> 鲁迅无疑背负着某些鬼魂，……甚至隐藏着一种秘密的爱恋。他对目连戏鬼魂形象的态度就是一种偏爱。很少有作家能以这样大的热忱来讨论这些令人毛骨悚然的主题……
>
> 目连戏中最突出的形象是无常和女吊。他们吓人的外貌在鲁迅一生中都保持着魅力。……表现了更深一层的含意：死的美和恐怖，透过浓厚的白粉胭脂的假面，窥探着生命的奥秘。鲁迅并未完成对这一奥秘更深的探究，他谈得更多的是对社会罪恶愤怒的抗议。然而，使他区别于他的同时代人的，正是他承认这种秘密，而且从不否认它的威力，他甚至可以被生活中存在的这种黑暗的威力所镇魔。他同情那些脱离了他

① 《集外集拾遗·破恶声论》。

们的社会环境而处于孤独时刻的个人[1]。

这可能说得有点过分,但鲁迅的特点却确乎在于,他把具有具体现实内容的对"社会罪恶愤怒的抗议",与具有超越社会的形上人生孤独感融合在一起。鲁迅当时还没有,后来他也不知道欧洲的存在主义思潮。但即使知道了,他也仍然不会是现代存在主义者。鲁迅毕竟置根在中国社会的现实土地上,对"社会罪恶愤怒的抗议"和人道主义的历史使命感,要远远大于个体存在的意义寻求。个体的那种现代的荒谬、畏惧、烦厌、孤独,在民族危亡、搏斗剧烈的环境和时刻中,毕竟不能占据中心地位。鲁迅刚强忠挚、爱憎鲜明,基本上和实质上是积极入世的人格个性,无疑也是使鲁迅的形上感受具有着现实战斗内容的重要因素[2]。

但鲁迅即使在激烈的战斗中也仍时时抚摸着生和死,惊心目睹着生命的逝去和灭亡的总将来临。鲁迅不像周作人,用麻醉和麻木来抵挡和掩盖深刻的悲观,用苦茶和隐士的自我解嘲来解脱人生。鲁迅恰恰相反,以愈战愈强的勇士情怀来纪念着这生和死,赞颂着这生和死。所以,鲁迅不仅歌唱复仇的女吊,赞叹"那怕你钢墙铁壁,那怕你皇亲国戚"的无常,而且早就歌颂"死火"、暗影、死尸和北方的飞雪:

> 在无边的旷野上,在凛烈的天宇下,闪闪地旋转升腾着的是雨的精魂……
>
> 是的,那是孤独的雪,是死掉的雨,是雨的精魂[3]。

---

① 《国外鲁迅研究论集》第375、378页。北京大学出版社,1983,北京。

② 参阅拙作《略论鲁迅思想的发展》。

③ 《野草·雪》。

鲁迅在自己著作的题记里,也总记下这是他生命的掷去所赢来的坟墓:

> 现在是一年的尽头的深夜,深得这夜将尽了。我的生命,至少一部分的生命,已经耗费在写这些无聊的东西中,而我所获得的,乃是我自己灵魂的荒凉和粗糙。但是,我并不惧惮这些,也不想遮盖这些,而且实在有些爱他们了,因为这是我辗转而生活于风沙中的斑痕①。
>
> 这总算是生活的一部分的痕迹。所以,虽然明知道过去已经过去,神魂是无法追蹑的,但总不能那么决绝,还想将糟粕收敛起来,造成一座小小的新坟,一面是埋藏,一面也是留恋。至于不远的踏成平地,那是不想管,也无从管了②。
>
> 我是很确切地知道一个终点,就是:坟。然而这是大家都知道的,无须谁指引。问题是在从此到那的道路③。

正因为"一面是埋藏,一面也是留恋";正因为死亡之后会希望有"坟",即使不久它也将被踏平;也正因为"问题是在从此到那的道路";所以,生命和死亡于鲁迅便不完全同于现代派。鲁迅把温暖和爱恋仍然留给了人间,即使写于"颓唐"中的《野草》诸篇,仍然洒泻着生命的力量。《希望》、《死火》、《墓碣铭》、《过客》、《影的告别》,在惨痛和死灭中仍有奋起;而《秋夜》、《风筝》、《雪》、《腊叶》、《淡淡的血痕》,在冷峻中便藏着

---

① 《华盖集·题记》。

② 《坟·题记》。

③ 《坟·写在坟后面》。

极大的和暖、情爱和温柔。鲁迅在这里显然不同于卡夫卡、沙特以及陀斯妥也夫斯基，他更温暖，他的人间味更强。他不是那永远折磨着人的残酷的上帝。鲁迅把他的情感化为本体，放在他的创作中，留给了人间。

也许，这仍然是儒家“知其不可而为之”，“惟其义尽，所以仁至”的传统？也许这就是“中国的脊梁”，“民族魂”？它毕竟不同于加缪的西西福斯的无谓劳动。但鲁迅已经把传统精神置放在现代意识的洗礼下深化了，升华了，具有了超越的形上光彩。

所以，鲁迅的孤独和悲凉才有这强大的力量。

把体验着生和死、背负着一切苦难和黑暗、面对着历史的废墟和荒坟的情感心理，化为形上本体，它就将哺育着人间。他也就是人的主体性，他也就是那“使造物者也羞惭”的人间的猛士。

> 叛逆的猛士出于人间；他屹立着，洞见一切已和现有的废墟和荒坟，记得一切深广和久远的苦痛，正视一切重叠淤积的凝血，深知一切已死，方生，将生和未生。他看透了造化的把戏；他将要起来使人类苏生，或者使人类灭尽，这些造物主的良民们。
>
> 造物主，怯弱者，羞惭了，于是伏藏。天地在猛士的眼中于是变色。[1]

这就是现代人的“参天地，赞化育”。这是一种尼采和中国传统精神的奇异的融合。这是人的主体性的超人式的昂扬，这也就是艺术所呈现的巨大的心理本体。

---

① 《野草·淡淡的血痕》。

鲁迅思想和文学的潜在力量就在这里。

* * *

如果比较一下，胡适、陈独秀、鲁迅便明显地区分出三种迥然不同的个性、三个不同的侧面和三层不同的境界。

胡适是温文尔雅的学者。他宁静、清晰、平和，然而软弱。他的兴趣是在学术，认为考证一个古字和发现一颗新星具有同样价值。从待人处世到政治倾向，他都尽量照顾周全，平稳妥当。他相信并主张自由主义，提倡"好人政府"，但在中国现代的条件下，却不得不最终依附在独裁政权下。他创作了《终身大事》，歌颂自由恋爱，但在中国的条件下，他却不能也不愿与母亲包办的旧式婚姻决裂，而宁可自己忍受一生。"又向蛮方作寒食，强持卮酒对梨花"，他满足在由成功所带来的小康舒适的人生境地中。[1]

陈独秀则不然，他是意志刚烈的革命家，勇敢、坚决、顽强，但是肤浅。他当了一生的反对派。反满、反袁、反北洋军阀、反国民党蒋介石到反共产党。陈独秀有比较彻底的理论兴趣和概括能力，密切关怀着国事民瘼，积极行动，但他由思想领袖变而为政治领袖，既是中国现代必然会有的历史误会，也是他个人的悲惨命运安排。"衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴"，陈独秀一生处在革命的人生境界中。

鲁迅与陈、胡迥然不同。鲁迅是深沉锐敏的文学家和思想家。他的思想充满了爱憎强烈的情感色彩和活生生的现实气息，他的情感充满了思想的力量和哲理的深意。他的作品比起陈、胡来，显然具有远为强大长久的生命力。陈、胡的思想和作品（包括思想的、政治的、文艺的和学术的），今天已基本过时而不需重读了，但

---

① 直到晚年与铃木大拙(Suzuki)关于禅宗的辩论中，也表现出自始至终胡未脱离他的科学主义、理性主义，而不能像鲁迅那样有更深刻的非理性的形上感受和观念。

鲁迅却至今仍可以激动着人们。“前不见古人,后不见来者”,鲁迅的孤独、悲凉的人生境界也是超越和伟大的。

胡适、陈独秀、鲁迅都开创了思想范式(Paradigm),从而都指导、决定和影响了很大一批人。胡适在学术领域内,陈独秀在革命领域内,鲁迅在文学领域内,都各有一大批承继者、追随者、景仰者。他们作为先驱在现代思想史上留下了不可磨灭的痕记。

(原载《福建论坛》1987年第2期)

青年毛泽东

一 “动”、“斗”的宇宙—人生观
二 “贵我”的“道德律”
三 “通今”的经验理性

不管你是爱是恨，是赞扬还是批判，毛泽东比任何其他人物在中国现代留下了远为庞大的身影。这身影覆盖了、主宰了、支配了数亿人和几代人的生活、命运和悲欢，[1] 他将是长久被人反复研究的对象。由于许多主客观条件，本文只拟摘抄一些成为马克思主义者以前的青年毛泽东的某些思想资料，作为研究探讨的准备，并着重于注意青年毛泽东思想的某些特征。这些特征似乎在其一生的活动和思想中都留下了或浓或淡的痕记。

---

① 与中国近现代一些政治大人物如孙中山、袁世凯、蒋介石有所不同，毛主要是以其通过政治树立的思想权威作了这种主宰和支配，所以具有重要的思想史的位置。

一 “动”、“斗”的宇宙—人生观

已经有好些传记性的青年毛泽东的思想研究，特别是关于哲学思想方面的著作①。哲学，确乎是毛泽东从早岁到晚年一直非常感兴趣和非常关注的方面。早在1917年，他便大力强调“非普及哲学不可”：“今日变法……，如议会、宪法、总统、内阁、军事、实业、教育，一切皆枝节也。……枝节必有本源……夫本源者，宇宙之真理，”（《与黎邵西书》1917年8月23日）。宇宙真理才是“大本大源”，这“大本大源”也就是“思想道德”，所以，“必先研究哲学伦理学”，“从哲学伦理学入手，改造哲学，改造伦理学，根本上变换全国之思想……则沛乎不可御矣”（同上）。毛青年时期便致力于哲学，他所理解的哲学是指对宇宙、人生的总的观点、看法，这种观点、看法既是“天道”（哲学）也是“人道”（伦理学）。② 他的这种哲学世界观从根本上支配了他的一生的行为、事业和他的其它的思想、观念和理论。他这个哲学世界观的一些基本特征正是在其青年时期开始涌现或形成的。其中，有几个因素或特征很值得注意。

第一，毛所理解的哲学是一切事物的“大本大源”，这“大本大源”也就是“宇宙真理”。从毛青年时期的《讲堂录》（1914—1915）、《伦理学原理批语》（1917—1918）或《体育之研究》（1919）等来看，“动”、“斗”是毛的这个“宇宙真理”中的核心观念：

---

① 如湖南哲学社会科学研究所哲学研究室的《毛泽东早期哲学思想研究》，湖南人民出版社，1980；汪澍白、张慎恒《毛泽东早期哲学思想探源》，中国社会科学出版社，1983；金邦秋《毛泽东早期哲学思想及其世界观转变》，《复旦学报》1985年第1期，等等。

② 可见毛并未脱出中国传统哲学和文化心理积淀的根本特色（“天道”与“人道”是同一个“道”），参阅拙作《中国古代思想史论》。

人者，动物也，则动尚矣。……动以营生也，此浅言之也；动以卫国也，此大言之也；皆非本义。动也者，盖养乎吾生、乐乎吾心而已。……愚拙之见，天地盖惟有动而已(《体育之研究》，《新青年》1917 年 4 月)

这就是说，“动”是天地身心的本性，并非为某种外在的目的(“营生”“卫国”)而服务的。因此，“豪杰之士发展其所得于天之本性，伸张其本性中至伟至大之力，因以成其为豪杰焉。本性以外的一切外铄之事，如制裁、束缚之类，彼者以其本性中至大之动力排除之。此种之动力，乃至坚至真之实体，为成全其人格之源……”(《伦理学原理批语》)

“动”是“豪杰之士”的“人格之源”，一切外在的束缚、阻碍，都将被和应被这“动”的“本性”所排除、摧毁。正因为认定“动”是宇宙本体和人格本性，所以一方面注意任何现象、事物、对象的变化性、相对性和二重性；另方面强调自我主体的活动性、斗争性。

凡宇宙一切之差别，皆不过其发显之方面不同，与吾人观察及适应之方面有异而已，其本质只是一个形状也。如阴阳、上下、大小、高卑、彼此、人己、好恶、正反、洁污、美丑、明暗、胜负之类皆是。吾人各种精神生活即以此差别相构成之，无此差别相即不能构成历史生活进化者，差别陈迭之状况也。有差别而后有言语有思虑，无差别即不能有也(同上)。

治乱迭乘，平和与战伐相寻者，自然之例也。伊古以来，一治即有一乱。吾人恒厌乱而望治，殊不知乱亦历史生活之一过程，自亦有其实际生活之价值。吾人揽史时，恒赞叹战国之时，刘项相争之时，汉武与匈奴竞争之时，三国竞争之时，事

态百变，人才辈出，令人喜读。至若承平之代，则殊厌恶之，非好乱也，安逸宁境之境不能长处，非人生之所堪；而变化倏忽乃人生所喜也(同上)。

可见，毛泽东对动乱、差异、对立、冲突持完全肯定的态度，自青年时期即如此。当《伦理学原理》原文说及："……无抵抗则无动力，无障碍则无幸福"时，毛泽东批曰："至真之理，至彻之言"，并批：

大抵抗对于有大势力者，其必要乃亦如普遍抵抗之对于普通人。如西大陆新地之对于科伦布，洪水之对于禹，欧洲各邦群起而围巴黎之对于拿破仑之战胜也。(同上)

河出潼关，因有太华抵抗，而水力益增其奔猛；风回三峡，因有巫山之隔，而风力益增其怒号。(同上)

而对原书所云"人类势力之增，与外界抵抗之减其效本同"，却批道：

此不然。盖人类势力增加，外界之抵抗力益增加，有大势力者又有大抵抗在前也。(同上)

强调运动、对立、冲突、斗争，以此作为宇宙规律，强调斗争不会因任何原故而削减，它将永恒存在，所以是普遍规律。而这种普遍规律与前段引文中所说"吾人观察及适应之方面有异"有密切关系，即是说，这种种运动、斗争实际上又是由自我而设定、而觉察、而实现的。尽管没有任何系统的论证和完整的表达，青年毛的这一思想却相当清晰和强烈。

山河大地，一无可据，而可恃惟我（贵我）。（《讲堂录》）

吾从前固主无我论，以为只有宇宙，今知其不然，盖我即宇宙也。若除去我，即无宇宙；各我集合，而成宇宙。而各我又以我而存，苟无我，何有各我哉！是故，宇宙可尊者，惟我也；可畏者，惟我也；可服从者，惟我也。我以外无可尊，有之亦由我推之，我以外无可畏，有之亦由我推之，我以外无可服从，有之亦由我推之也。（《伦理学原理批语》）

所以，在强调“动”的两方面（宇宙及自我）中，主体人格方面又是其思想中更重要更核心的部分。对宇宙运动、斗争的说明是为了论证人格主体的运动、斗争，宇宙观是为人生观服务的。对毛来说，宇宙观即人生观，人生观即宇宙观，二者是一回事。

贵我，勇斗，“与天奋斗，其乐无穷！与地奋斗，其乐无穷！与人奋斗，其乐无穷！”① 以不断运动、顽强奋斗、克服“抵抗”、实现自我为人生快乐，是青年毛泽东的思想和行为的主要特征。这是他经过深思熟虑的自觉意识和理论主张，也是他身体力行、锤炼意志的行动指南，并日益构成他的个性人格特点。② 这里，最值得注意的是，毛讲的这种“动”，首先是体魄性的活动，即个体的客观身体活动，而不是心动，不是心灵性、精神性、思辨性的活动：

欲文明其精神，先自野蛮其体魄，苟野蛮其体魄矣，则文

---

① 转引自汪澍白、张慎恒：《毛泽东早期哲学思想探源》第 82 页。

② Lucian Pye《Mao Tse－Tung: The man in the Leader》以毛幼年与父母的关系、事件来解说毛，提供了一些有趣的发现，但没着重注意到毛的性格形成的自觉意识这一面，是非常片面的。

明之精神随之。……体全则而知识之事以全(《体育之研究》)。

我现在很想作工,……我现在颇感觉专门用口用脑的生活是苦极了的生活,我想我总要有一个时期专用体力去作工就好。(1920年11月26日给罗荣熙信①)

身体弱就只有读书人。要矫正这弊病……个人方面须养成工读并行的习惯,至少也要养成读书和游戏并行的习惯。(1920年11月26日给罗家瓒信)②

我所愿做的工作:一教书,一新闻记者。……现觉专用脑力的工作很苦,想学一宗用体力的工作,如打袜子、制面包之类……(《新民学会会务报告第2号》1921年夏刊)③

……

这不但与五四运动以后毛极力赞赏和热心倡导"工读主义"即一面劳动一面读书有关,恐怕与毛在以后一直强调知识分子参加生产劳动、以及所谓"走五七道路"、青年学生到工厂农村去"学工、学农"等等,也不无关系。毛在青年时期就痛切认为:"中学及中学以上宜三育并重,今人则多偏于智,……吾国学制,课程多如牛毛,……观其意,教者若特此繁重之课以困学生,蹂躏其身而残贼其生……"(《体育之研究》)。"弟对于学校,甚多不满之处"(《与黎邵西书》,1917年8月23日),"我一生恨极了学校,所以我决定不再入学校"(《与黎邵西书》,1920年6月7日)。毛主张"颜习斋、李刚主文而兼武,与勇士角而胜焉。故其言曰,文武缺一可乎?顾炎

① 见《新民学会资料》第72页,人民出版社,1980,北京。

② 同上,第120页。

③ 同上第39页。

武，南人也，好居于北，不喜乘船而喜乘马，此数古人者，皆可师者也"（《体育之研究》），从而主张"另立自修学社，半工半读"（《与黎邵西书》）。

在强调运动、斗争、相对性和自我精神、意志等等方面，毛的思想与当时许多人大体相同，与中西好些哲学家相比，也无何特殊之处，并且连某些语言也脱胎于谭嗣同的《仁学》。但是，特别着重体魄活动这一点，却在思想特征和理论倾向上，与许多人包括谭嗣同在内有了重要的区别。谭嗣同虽然也重体魄，有武艺，谭曾自称"弱娴技击，身手尚便；长弄弧矢，尤乐驰骤"，但在思想和理论上，谭与中国儒学传统的哲学家基本一样，并没有把它放在重要位置上。在这方面，毛与强调"力"、"强"、体力"劳动"的墨家和颜元哲学倒有更多的相同处[1]。这一点，很可能与毛出身农家，少年参加过较长时间的体力劳动有关："从小就参加一些田间劳动。待到泽东停学，就要他整天劳动，学习扶犁、掌耙、抛粮、下种的全套功夫。泽东从小劳动踏实……总是抢重活干"[2]，"他跟毛春成一起去推土车子，推得和毛春成的速度差不多。但由于气力不够，下坡的时候却翻了车。他爬起来又装满一车，继续往前推，毛春成一再劝止，他都不听"[3]。这固然表现了毛从小不认输的倔强个性，更重要的是，这种"不服输"的个性可能正由于通过体力活动的锤炼才变成顽强的意志的。对毛来说，体力劳动和体力活动已经成为不可缺少的生存需要，以致使他具有不从事体力活动即极不愉快的身心感觉。这一点，很不简单，值得重视。毛青年时代坚持游泳至老不变的著名事迹，就不仅是自觉磨炼体力、意志的问题，而且还

---

① 参阅拙作《中国古代思想史论·墨家初探本》。

② 汪澍白、张慎恒《毛泽东早期哲学思想探源》第9页。

③ 汪澍白、张慎恒《毛泽东早期哲学思想探源》第9页。

表现了要求在这种体力、意志的展现中，来获得最高的人生快乐和审美享受。在这里，体力的舒发、意志的实现、人生的真谛、审美的快乐是融为一体了。“自信人生二百年，会当击水三千里”（毛诗）不复是读书人一般的豪言壮语、漂亮文辞，而是具有着体力活动的实在根基，凝聚着意志成果和审美愉快的思想表述和自我志向。

这是毛的思想、性格与许多知识分子和青年学生有显著区别的一点。

毛使运动、斗争成了他的身心存在的第一需要。

二 “贵我”的道德律

青年毛的思想特征构成中，第二个突出因素是独特的“主观的道德律”。毛一开始就是把“思想道德”相提并论的。在前引强调哲学的那篇书信中，毛就认为，“夫思想主人之心，道德范人之行，二者不洁，遍地皆污，盖二者之势力无在不为所弥漫也”。所以，“宇宙的真理”、“动”“斗”观念又是与道德行为紧密联在一起的。与建立宇宙观并行，青年毛提出了自己作“圣贤”并“彼时天下皆为圣贤”（同上书信）的道德律。

本来，以“圣贤”理想作为追求目标，是中国传统对知识者所积淀的意识和无意识，青年毛在这里的特征，是建筑在上述体魄自强基础上的所谓“贵我”的道德自律。毛强调道德律不能来源于、服从于或建立在任何客观外在的规定或事物上，而必须建立在个体（“我”）的基础上：

> 道德非必待人而有，待人而有者，客观之道德律；独立所有者，主观之道德律也。吾人欲自尽其性，自完其心，自有最可宝贵之道德律。世界固有人有物，然皆因我而有也。我眼

一闭，固不见物也，故客观之道德律亦系主观之道德律，而即使世界上只有我一人，亦不能因无损于人，而不尽吾之性，完吾之心，仍必尽之完之。此等处非以为人也，乃以为己也。（《伦理学原理批语》）

所以，道德并不来自社会、历史等任何外在标准、规范或律令，而只来自个体主观：

个人有无上之价值，有百般之价值，使无个人（或个体）则无宇宙，故谓个人之价值大于宇宙之价值可也。（《伦理学原理批语》）

个人的“无上之价值”何在呢？就在“实现自我”。毛说：“人类之目的在实现自我而已。实现自我者，即充分发达自己身体及精神之能力至于最高之谓”（同上）。例如，他之反对自杀，不是别的理由，而是因为自杀不符合“自己的体魄及精神及其努力发展到至高地位而没有一毫歉咎”（《非自杀》，长沙《大公报》1919 年 11 月 23 日）的原故，所以“与其自杀而死，宁奋斗被杀而亡。奋斗之目的，不存在‘欲人杀我’，而存在‘庶几有人格的得生’”。（同上）

总之，“实现自我”即人生最高目标，也即是道德的自律。为此目标可被杀而决不自杀，因为自杀就与这目标本身发生矛盾了。因此：

或谓人在历史中负有继往开来之责者，吾不信也，吾惟发展吾之一身，使吾内而思维外而行事皆达正鹄。吾死之后置吾身于历史之中，使后人见之皆知吾确然有以自完（《伦理学原理批语》）。

吾则以为吾人惟有对于自己之义务，无期于他人之义务也。凡吾思想之所及者，吾皆有实行之义务。即凡吾所知者，吾皆有行之义务，此义务为吾精神中自然发生者，偿债，践约，及勿偷盗，勿作伪，虽系与他人关系之事，而亦系吾欲如此者也。所谓对于自己之义务者，不外一语，即充分发达自己身体及精神之能力而已。至济人之急，成人之美，与夫履危蹈险，舍身以拯人，亦并不在义务以上，盖吾欲如此方足以安吾之心……，忧人危难之事即所以慰吾心，而充分发展吾人精神之能力也。（同上）

要“实现自我”，要“意志自由”，便必须磨炼自己，动心忍性，劳其筋骨，饥其体肤，空乏其身，这种自我的规范锻炼，也就是自己给自己规定的道德律令。可见，这种所谓道德律令和人生境界，在青年毛泽东，并不同于传统理学讲的以“孔颜乐处”为标准的精神境界或心灵快乐，而毋宁是一种包含着体魄物质性内容在内的个体力量、意志、行为、活动的完满实现。这就是青年毛泽东在《伦理学原理批语》中大讲特讲的“冲动”、“动力”：

此种之动力，乃是坚至真之实体，为成全其人格之源，即此书所谓冲动，所谓性癖也……此纯出其自计，决非服从外来之道德律与义务感情。大凡英雄豪杰之行其自己也，发其动力奋发，砥砺推韬，一往无前，其强如大风之难于长在，如色者性欲发动而寻其情人，决无有能阻回之者，……泡尔生谓大人君子非能以义务感情实现，由活泼泼地感情之冲动而陶铸之，岂不然哉！岂不然哉！（按吾之意与孟子所论浩然之气及大丈夫两章之意大略相同）（同上）

盖意志本原于冲动，意志者中之良心何独不然。……要

之，二者原为一物，……吾人之良心固未有不以食欲性欲之事为然者也，……良心不过加以节制而已，并非反对它，其节制正所以完成冲动之本职也，故良心与冲动理应一致。（同上）

对泡尔生所说的“冲动与生活，犹悬钟之于机械，决非理性所能代，何则？理性者无运动者也”，毛批曰：“旨哉言乎”（同上）。对泡尔生所说“义务者不起于一人内界之意志，而实由外界以无上权威胁成之，明矣”，则批曰：“此处吾有疑义。”（同上）

可以看出，毛注重和强调的“主观的道德律”并不同于康德的道德自律，也不同于传统儒家无论是程朱或陆王的“天理”或“本心”。不同于康德在于，毛的“主观道德律”不承认去服从或执行任何外在的客观的“绝对命令”；不同于程朱在于，毛的“主观道德律”不是什么宇宙的“义理”、“理则”；不同于陆王在于，毛的“主观道德律”中理性的良知与感性的食、色是合为一体的“冲动”，两者不是对立的，而毋宁更是相辅相成的。这种所谓“道德律”似乎是一种感性的物质体魄力量。所以比较起来，毛又更接近于陆王一些，他并没有逃出时代所赋予的中国近现代思想这一总特色[1]。总之，他把“道德律”当作一种完全由自己作主的感性的意志力量，具有直接现实的品格，主要不是在反省中、思辨中、修养中，而是应在行为中、活动中、功业中呈现出来。并认为这种力量如同自然本能（食、色）那样强有力，把道德的意志力量与食欲、性欲的强大本能力量相提并论，认为“二者原为一物”，都是“冲动”或“动力”，并且肯定这种“冲动”“决非理性所能代”。这是相当奇特和自相矛盾的。但是，生物本能欲望与人的意志力量究竟是何种关系？二者的同异何在？是相反相成还是彼此斗争？以及这种个体主义的“实现自我”为何会是“道德”？即自我“动力”的所谓“适宜”、“得当”的标

① 参阅拙作《中国古代思想史论·宋明理学片论》第三部份。

准何在？等等根本问题，毛并未真正研究或深入考虑。他毕竟不是在搞哲学体系，而且他的思想也还远未成熟。

但有两点似乎很明显，一是这种"贵我"思想以及所谓"主观道德律"，正说明在当时整个价值观念和道德标准崩溃时代，已经没有可以作为依据、遵循的客观规范准则，所以毛才有"山河大地，一无可据，而恃者惟我"的思想；其二是，这种"贵我"的人生观及伦理学又正好在新时代体现了"舍我其谁"的英雄主义的传统观念。毛的这种"主观道德律"充满了传统的强烈的英雄主义特征。这种英雄主义包括下层《水浒》、《三国》的豪杰，也包括《孟子》里的圣贤、"大丈夫"。而毛所追求和锤炼的意志、道德、修养、"自律"，他所理解和理想的"圣贤"，实际是对充满雄心壮志的"豪杰之士"的要求："未有圣贤而不豪杰者也"（《讲堂录》），"帝王一代帝王，圣贤百代帝王"（同上），即集圣贤豪杰（帝王）于一身的人格理想。

毛在指出道德自律有与食色本能相关连和具冲力共性的同时，着重道德必需建立在自觉意识之上："道德之实行固赖感情与意志，而其前，必于此将实行之道德有判然之意识，而后此行为乃为自动的。若盲目之道德，固毫无价值也"（《伦理学原理批语》）。毛在组织《新民学会》等团体活动时，强调"研究底下，须增修养"。他手订的"会章"在"以革新学术、砥砺品行、改良人心风俗为宗旨"下规定，"本会会员须守左之各规律：一，不虚伪，二，不懒惰，三，不浪费，四，不赌博，五，不娼妓"。表面看来均属平淡的老生常谈，但对毛来说，这里的"不"却远非消极的防戒修身，而更着眼于实现上述主体能动意志的道德实践活动："义务者，非仅有其不为云云，而又有要为云云之意，非仅有消极之意义而不有积极之意义也。""吾人须以实践至善为义务，即以发达吾人之身心之能力至于极高为义务也，即以实践具足之生活为义务也。"（《伦理学原理批语》）

从这一观点引申，青年毛泽东认为世上只有善而并无恶："故吾谓

天下无恶,有之则惟次善;天下无恶人,有之则惟次善人也。""恶也者,善之次等者也。非其性质本恶也,惟其为次等,故不能与善有同一之价值。在一时候有觉其毫无价值者,且有大害者,此乃就其时候言,此例于他物言,非其本质之果无价值也。"(同上)

这也就是说,既然人都有生,都在为实现自我的身心而斗争奋斗,因此就无所谓恶。这似乎仍然是中国儒家的传统。但青年毛泽东既以"发达吾人之身心能力至于极高地位"为"善"和道德义务,便肯定和赞颂人的感性活动和追求。这种活动和追求,对毛来说,是一个永不穷尽的过程;因此它又不只是某些具体的物质变革,而且同时是一种精神、意志的永恒追求:

> 人不能达到根本之欲望,亦可谓之人不能达到根本之理想。人只能达到借以达于理想之事,及事达到,理想又高一层,故理想终不能达到,惟事能达到。(《伦理学原理批语》)
>
> 人类究竟之目的的到底如何,还是不知道。(同上)

这种对无止境的理想追求本身作为目的,是毛思想中极可注意的重要特色。

但就眼前说,改造中国与世界以达到大同世界,却是现实的具体目标。"大同者,吾人之鹄也"(《与黎邵西书》,1917 年 8 月 23 日),这个"大同"本是作为"彼时天下皆为圣贤"的道德理想的,但青年毛后来仍然把它具体化了。例如"公共育儿院、公共蒙善院、公共学校、公共图书馆、公共银行、公共农场、公共工作厂、公共消费社、公共剧院、公园、博物馆、自治会"[①],等等。毛还主张废除婚姻:"已有婚约的,解除

① 《学生之工作》,(《湖南教育月刊》1919 年 12 月),转引自汪澍白、张慎恒《毛泽东早期哲学思想探源》第 35 页。

婚约(我反对人道主义),没有婚约的,实行不要婚约,……实践'废婚姻'这条盟约,……务使全人类对于婚姻制度都得解放"(1920年11月20日给罗家瓒信)[①],等等等等,以求得自我身心的完满实现。

显然,由于毛的"实现自我"是以向外的感性物质活动和进行斗争、改造对象为依据,自然具有着直接实践的现实特点。从而,与外界相冲突,与传统社会、与黑暗政治、与恶劣环境相抗击,便自然而然地成为毛的"道德律"的题中应有之义,这样,它便迥然不同于传统理学的修心养性,守静笃敬之类了。

支持、鼓舞这种"冲力"、斗争的,是毛所强调的"信仰"。毛在泡尔生"人既信善之有势力矣,信神矣,则是以鼓其勇敢而增其希望……无此等信仰而能立伟大之事业者,未有也。一切宗教以信仰为基本"的论点上批曰:"教可无,信不可少"。毛以后也一再指出,"尤其要有一种为大家共同信守的'主义',没有'主义'是造不成空气的……,主义譬如一面旗子,旗子立起来了,大家才有指望,才知所趋处"(1920年11月25日毛泽东给罗璈阶信)[②]。

由"主张动"、"动力"到"道德自律",到"信仰"和"主义",也就是由一般的宇宙观、人生观到具体的主张和要求。与他的实践活动完全一致,青年毛的思想也一步步地走向现实的社会阶级斗争。

三 "通今"的经验理性

这,也就开始构成青年毛泽东思想中重目前重当今的经验理性。

---

① 见《新民学会资料》第121页

② 见《新民学会资料》第97页。

首先，毛强调当下的“现在”，他承认空间，否定时间[①]，强调现在，反对追思过去与幻想未来。

与上述“贵我”相对映的是“通今”：“前古后今，一无可据，而可据者惟目前(通今)”(《讲堂录》)。“以往之事，追悔何益？未来之事，预测何益？求其可据，惟在目前。……使为学而不重目前，则人寿几何，日月迈矣。……重现在有两要义，一贵我(求己不责人)二通今，如读史必重近世，以其与我有关也”(《讲堂录》)。

第二，毛尽管认为“理想者，事实之母也”(《讲堂录》)，但要能使理想变为事实，却必须重视经验、重视实际、重视行动。毛在《讲堂录》中，便记下了“古者为学，重在行事”，“不行架空之事，不谈过高之理”，强调亲身经历，“闭户求学，其学无用，欲从天下国家万事万物而学之”。因为强调“通今”，重视当下现实，自然重视行动中实践中的实际经验。但更重要的是，他认为，“解甲物而有通乎乙，思此理而有会乎彼……万象之众，息息而相近，是谓知觉类化”(同上)。这即是说，不能从书本中，而必须从实际经验中，去解甲通乙，由此及彼，以达到所谓“知觉类化”。这个“知觉类化”就是指达到某种经验的理性认识。“知觉”，指经验；“类化”，指所谓“息息而相通”所获得的共相认识，即理性。这也就是毛所说的“通今”。这样，便可以总结出“规则、次序”来。如说“天地间无往而非兵也，无兵而非道也”(《讲堂录》)，奇诡复杂如兵(军事)，也有一定规律的“道”。又如说，“人类自养其生之道，使身体平均发达，而有规则、次序之可言者也”(《体育之研究》)。毛从来就否认有先验或先天的知识，强调包括“规则秩序”和“道”的认识都从直接经验中来。

---

① “吾意时间观念之发生，乃存在于客观界一种物理机械之转变，即地球绕日而成昼夜是也。……此可证明本无所谓时间，地球绕日但为空间之运动也”(《伦理学原理批语》)。这也就是后来“坐地日行八万里”诗句所本。

所谓“良知良能”也不过是祖先以来多代相传的经验而已。毛身体力行他的这种经验理性的认识论，游学数县，获取经验，以了解社会。

·第三，从而毛非常重视现实主义地提出问题，从实际出发来作出论证和制定战略。例如，他在提倡体育时，便首先指出“自有生民以来……无不知自卫其事者。是故西山之薇，饥极必食；井上之李，不容不咽”，即从人人都必需维持生存这一无法否认的基本实际出发立论。又如，他在笔记中尽管记下“惟安贫者能成事”，但同时便指出，“志不在温饱，对立志而言。若言作用则王道之极亦是衣帛食粟不饥不寒而已，安见温饱之不可以谋也”（《讲堂录》），也是从人要吃饱穿暖这一普通事实出发。毛日后的许多战略、策略、思想、手段，如重视军队、团结斗争、分而治之等等，也都是重视从实际出发，总结经验，以服务于他那雄图大略的自由意志的。毛后日所谓“战略上藐视敌人，战术上重视敌人”亦即此意。从而，具有高度现实和冷静的理知态度，抓住关键的矛盾的思维方式和用以直接指导行动的实用特色的兵家辩证法[1]，便非常适应毛的需要。通过这种行动辩证法，毛把他那“动”、“斗”的宇宙——人生观具体化、实用化和理知化了，并由军事而扩展用于政治[2]，成为他的重要的哲学思想。这即是说，毛青年时代的“动”、“斗”观念结合经验理性构成了比较完备的辩证法（后来表述为《矛盾论》），同时也由于经验理性，形成了唯物论的认识论（后来表述为《实践论》）。虽然这都是以后的事情，但在青年时期即有思想上的发萌。例如，毛在《讲堂录》所记“圣相不以自己之长为长，常集天下之长为长”，在

---

① 参阅拙作《中国古代思想史论·孙老韩合说》。

② “天地间无往而非兵也”（《讲堂录》），也可见早年毛即注意“兵”的普遍性。参阅本书《马克思主义在中国》。

五四运动后提出“民众的大联合”(《湘江评论》)和“我们非得组织联军共同作战不可”(1920年2月给陶毅信)[①] 等等，在注意组织力量(人数众多)上，便已开后日“群众路线”的先声。这些都是显示出他“以实事程实功”的经验理性作风。与当年蔡和森的“理论家”称号相映对，毛获得“实践家”的名声，并不偶然。

毛从来很少完全沉溺于纯理论的学习、思辨和研讨。他总从实际来发言，例如他批评罗素，只是说：

> 罗素在长沙演说……谓宜用教育的方法使有产阶级觉悟，可不至要妨碍自由，兴起战争，革命流血。但我于罗素的主张，有两句评语：“理论上说得通，事实上做不到”(1920年12月给肖旭东蔡和森信)[②]。

这似乎已经足够了，何必多论。毛不喜欢流行在知识分子中那种种不着边际不关痛痒烦琐冗长的研究、讨论、争辩，所以“不说大话，不好虚名”(《讲堂录》)既是他的道德自律，也是他的经验理性。他是把它们融合在一起的。在他那里“动力”的欲求、“贵我”的意志、“通今”的理性，三者相互渗透交织，结成了青年毛泽东的英雄主义、浪漫主义的哲学世界观的雏形。[③]

当然，青年时期，思想远未成熟，其中包含着许多矛盾。但以感性自我的“动”(劳动、活动、行动)和“斗”为根本这一条主线在青年毛泽东思想中，是非常鲜明突出的。由此而有不断的追求、抗

---

① 《新民学会资料》第60页。
② 同上，第147—148页。
③ 在这三者中，实用性的经验理性是为其浪漫主义的自由意志服务的，处于从属地位。

争、奋斗、斗争，不怕乱，不怕争，不怕斗，并且喜欢它们，快乐地迎接或制造它们。以永恒的追求作为这种生存动力的理想和信仰，以依靠现实经验作为实现此理想和信仰的步骤、手段和方法，不间断地、自觉地与天、地、人奋斗，来取得事业的成功和最高度地"实现自我"的精神快乐，青年毛泽东的这一思想特征，无疑对其以后接受、选择、运用、发展马克思主义，有其重要的影响。

最后一个问题是，青年毛泽东这些思想的来源。当时处在戊戌辛亥中外思潮十分活跃地碰击湖南的时期，毛所承受的思想震荡是多方面的，所接受的思想影响，也是多方面而非常复杂的。从朱熹和王阳明的传统教义，到近代的康、梁、孙、黄的变法主张和革命实践，从中学到西学，从政治到文化，五光十色，纷至沓来。毛泽东爱读报纸，报纸上所刊载的各种思想、主张、观念、学说更是五花八门，多种多样，使这一点更加突出。简括地看，颜元、曾国藩、谭嗣同、严复和陈独秀，大概是在对青年毛泽东的影响中最为重要的几位人物。

"前之谭嗣同，今之陈独秀，其人者魄力雄大，诚非今日俗学所可比拟"[①]。陈独秀不用说[②]，谭嗣同《仁学》中强调冲破网罗、主动反静、相对主义等等，甚至在文字词语上也与毛的《伦理学批语》十分相似。如：

谭："……方甚为陶殖也，在陶殖曰成，在土曰毁；及其碎也，还归乎土，在陶殖曰毁，在土又以成。但有回环，都无成毁……方其为饼饵也，在饼饵曰存，在谷曰亡；及其化也，选粪入谷，在饼饵曰亡，在谷又以存，但有变易，复何存亡？"(《仁学》)

毛："世上各种现象只有变化，并无生灭成毁也。生死也，皆变

---

① 转引自李锐：《毛泽东的早期革命活动》，第104页，湖南人民出版社，1980，长沙。

② 参阅本书其他文章。

化也。既无生灭而只有变化，且必有变化，则成于此毁于彼，毁于彼者必成于此，成非生，毁非灭也。……生非成，死非灭也。”(《伦理学原理批语》)

这种相似处并不止是一二处。这里不赘引了。

曾国藩对青年毛的影响见于毛当年与黎邵西(锦熙)的通信自述中，如说：“愚于近人，独服曾文正”，这不但曾作为小同乡(曾是湘乡人)，于毛可能有某种亲切感，但主要恐怕是曾并“圣贤”(修养)“豪杰”(事功)于一身，很符合毛当时的口味和志向。颜元强调体力活动的自我修养，如前所述，很明显与毛的思想非常合拍。[①]而严复介绍的形式逻辑和近代经验论的方法论，也正是毛的经验理性所特别需要的理论依据。严译的自由主义的经济学(《原富》)和政法理论(《法意》)以及资本主义社会许多其他的事物、文明如教育制度、政治制度等等，则似乎对毛并无何影响和意义。毛直到晚年仍对逻辑学(形式逻辑)有高度兴趣[②]，提议重印数十年前的逻辑著作，也可作旁证。

青年毛泽东的上述思想，似乎可以明显看出，第一，西方传来的个人主义思想被中国原有的英雄主义思想在传统儒学的“立志”、“修身”、作“圣贤”的外罩下融化了。第二，重劳动、建信仰、立组织、讲刻苦的下层社会的观念、情感、习俗[③]，与上层社会的文化修养、知识学问、高雅趣味融合在一起了。中国上下层社会均保持的传统的实用(实践)理性精神，在这里展现得非常清楚。青年毛泽东思想特色，正是那一时期上下古今的某种混合物。由于反衬

---

① 余英时《史学与传统》：“毛泽东早年即服膺颜元之学，见李璜《学钝室回忆录》，传记文学社，1973，页36—39”，第104页，时报出版公司，1982，台北。

② 可参阅龚育之等《毛泽东的读书生活·毛泽东与逻辑学》三联书店，1986。

③ 参阅拙作《中国古代思想史论·墨家初探本》。

出下层社会(主要是劳动农民及流氓无产者)的反叛"冲动",使青年毛泽东不同于当时许多知识分子。由于毕竟受过儒家教义的熏陶和深厚的传统文学修养,使青年毛泽东又不同于当时的江湖浪子、绿林豪杰。也正因为此,毛泽东一方面嫌恶旧教育、嫌恶憎恨"四体不勤,五谷不分"和"温良恭俭让"的孔夫子的传统,但另一方面,他又仍然能接受、运用和继承从孔孟到宋儒到曾国藩在社会上层所宣讲的"立志"、"修身"的理学精神。他把这两个方面奇异地综合起来了。与此相映对,他对资本主义特别是对资本主义教育的反感却始终强烈地保持着。

在青年毛泽东的思想的具体行程中,毛的老师杨昌济的直接引导起了重大作用。杨确乎是上承谭嗣同,下启毛泽东。例如,杨说:

> ……体魄界之中心点,吾身是也;灵魂界之中心点,吾心之灵是也。总之,天地万物,以吾为主。……孔子曰,古之学者为己;孟子曰,万物皆备于我矣。……宇宙内事,皆吾性分中事,为己者,为此也。[①]
>
> 余研究学理十有余年,殊难极其广大,及读谭浏阳《仁学》,乃有豁然贯通之象。……心力迈进一往无前[②]。
>
> ……

不但杨昌济对曾国藩、谭嗣同的极力推崇,而且他强调动、运动、立志、修身、学以致用、实事实功以及"实现自我"等等,都对他

---

① 转引自王兴国《杨昌济的生平及思想》,第53—54页,湖南人民出版社,1981,长沙。

② 《达化斋日记》第165页,湖南人民出版社,1981,长沙。

的学生产生了很大影响。[1]

毛青年时写过为杨所激赏的《心之力》一文，但今天已经看不到了。估计与前述的“动力”、“贵我”即高扬主观精神和意志力量相距不远。毛的思想这一特色，也不断表现在他的诗词创作中。他的诗词对于了解其思想及个性（这二者在他那里是溶化在一起的）是极为重要的。[2] 毛终其一生是浪漫气质很重的诗人。早年他就自称“可惜我太富于感情，中了慷慨的弊病”，“我因易被感情驱使，总难厉行规则的生活”（《与黎邵西书》，1920 年 6 月 7 日），“性不好束缚”（同上，1915 年 11 月 9 日），毛的哲学思想中充满了个性，而这个性以充分的形式表现在他的诗词创作中。从“丈夫何事足萦怀，要将宇宙看梯米”（《送纵宇一郎东行》）到“问苍茫大地，谁主沉浮”，从“苍山如海，残阳如血”到“泪飞顿作倾盆雨”……，其中不但有豪杰的伟词，战士的深情，而且还有人生的感喟。毛好思索，虽不喜欢纯抽象思辨（这一点很不同于黑格尔、马克思以至列宁），却有深刻的生死感怀和人生感慨。像“人生易老天难老”，“天翻地覆慨而慷”，“萧瑟秋风今又是”……，便是在事功极盛时的深刻的宇宙苍凉感。但尽管苍凉，却并不伤感，主要的方面仍然是那种冲力的高扬，意志的旺盛[3]。

---

① “杨昌济倡导手工课……有金工、木工、石膏等科目……其他如言行方面：静坐、默思、不说谎话、不涉狎邪等等；生活锻炼方面：做事勤恳，崇尚劳动，衣食菲薄，爱惜时间，废止朝食，冷水淋浴，长途单行……无不躬行实践，对学生们有深刻影响”（李锐：《毛泽东的早期革命活动》第 33 页），但毛却把“动”的宇宙观贯串到底，极力反对“静坐”，颇不同于他的师（杨）友（蔡和森）。

② Ben Jamin Schwartg 曾认为，毛的诗比他的辩证法、认识论更是毛的哲学的核心。见 Dick Welson 编《Mao Tse-Tung in the Scales of History》，p.10，伦敦，1977。

③ 与高扬意志和力量的英雄主义相反相成的，是一种自我嘲讽式的确认和“贬低”，包括晚年 的“竖子成名”“猴气”等等（“猴气”还有更多的含意）。

宇宙茫茫，挠驾何所？此真足以动人生之悲痛者也。虽然，吾之意不如此焉。……大风卷海，波澜纵横，登舟者引以为壮观，生死之大波澜，何独不引以为壮乎？（《伦理学原理批语》）

正是这样，面临着个人和国家的生死变化的大波澜，凭依意志力量之"冲动"来驾舟远航，任一己之心力，主万姓之浮沉，以实现自己体魄和精神之极致，以追求那大同邦、理想国，这似乎是毛从青年到晚年所并未改变的行动世界观。

关于毛如何接触和接受了马克思列宁主义，在其中选择了些什么，回避、忽略或拒绝了什么，发展了些什么，以及他如何在哲学上很快由唯心论变到"辩证唯物论"，在政治上很快由反对暴力的温和派变到主张暴力的急进派，等等，也都与他青年时期的上述思想特征有关。而这些，就得另抄材料，且听下回分解了。

（原载《河北大学学报》1987年第1期）

试谈马克思主义在中国

没有哪一种哲学或理论，能在现代世界史上留下如此深重的影响有如马克思主义；它在俄国和中国占据统治地位已数十年，从根本上影响、决定和支配了十几亿人和好几代人的命运，并从而影响了整个人类的历史进程。俄国不在本文范围。这一事实在中国是如何可能的？它在中国的过去、现在和未来是怎样？显然是一个具有头等意义的现代思想史课题。

而且，较之西方马克思主义各派理论，马克思主义在中国或者说中国的马克思主义具有由实践行动所提供的大量现实的经验和教训。例如卢卡契《历史与阶级意识》所强调的无产阶级群众的阶级意识、葛兰西强调的无产阶级在意识形态上的领导权和"文化批判"等等，都由毛泽东晚年以其东方式的形态在文化大革命中广泛实践过。尽管二者仍有许多重大差异，但重视思想意识、伦理道

德、文化批判、人的改造等意志主义和主观主义的特色上，却有许多近似或相接近的地方[①]，从毛泽东晚年的失败也许可从理论上映证西方某些马克思主义学派理论的一些问题。因之，对马克思主义在中国的历史命运的研究，对了解整个马克思主义或许也将有所裨益。当然，本文不过是在目前的可能条件下作点尝试而已。第一次尝试总不会成功，希望失败可以给后来者以某些借鉴。

一　1918年—1927年

在十月革命以前，中国少数留学生知识分子便知道并介绍过马克思及其学说轮廓。其中，朱执信是最著名的一位[②]，但在中国及知识界并没产生什么影响。因此，毛泽东在1949年总结中国革命历史并宣布基本国策的《论人民民主专政》一文中说，"十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义"，便是相当准确的。马克思主义是与十月革命和列宁主义一起，被中国当时一部分知识分子所欢迎、所接受、所传播、所信仰。与俄国曾经经过普列汉诺夫等人的多年介绍、翻译、研究、宣传马克思主义，具有思想理论的准备阶段大不相同，马克思主义在中国，一开始便是作为指导当前行动的直接指南而被接受、理解和运用的。马克思主义在中国的第一天所展现的便是这种革命实践性格。中国没有俄国那种"合法马克思主义"。《资本论》等马、恩、列的好些基本理论著作长期以来并无中译本。李大钊、陈独秀、毛泽东……这些中国的最大的马克思主义者当时并没有读过许多马、列的书，他们所知道的，大都是从日本人写作和翻译的一些小册子中所介绍、解说的马克思

① 参阅拙作《批判哲学的批判(修订本)》第九章，人民出版社，1984，北京。

② 参阅拙作《中国近代思想史论》。第305～304页，人民出版社，1979，北京。

主义和列宁主义。因此第一个问题便是，在丰富复杂的马克思主义中，他们到底注意了、理解了、选择了些什么？他们是如何选择、如何运用的？这种选择和运用是如何可能的？

1918年至1919年初，李大钊连续发表了《法俄革命之比较观》《庶民的胜利》《Bolshevism的胜利》，表示了对俄国十月革命的赞赏、支持。1919年5月李大钊发表了《我的马克思主义观》，这可说是第一篇真正介绍马克思主义学说的长文，也标志着中国最早一批进步知识分子对马克思主义的接受和理解。从这篇文章中可以看出，十月革命的成功和河上肇等日本人的第二手的翻译著作，便足以使中国这些知识分子抓住马克思主义的某些基本要点，迅速和果断地接受了它，成为中国第一批马克思主义者。之所以如此，首先是近现代救亡主题的急迫现实要求所造成，同时也是中国传统的实用理性的展现，即要求有一种理性的信仰来作为行动的指针。马克思主义的基本理论和十月革命的实践效果使这种潜在的可能变为现实。

马克思主义有各方面的丰富内容，恩格斯在马克思墓前演说中曾指出唯物史观和剩余价值是马克思的两个重大发现。剩余价值理论本就是无产阶级进行社会主义革命的理论依据和思想基石。但在当时，中国的资本主义刚才起步，无产阶级也非常薄弱，连进行宣传鼓动的厂矿企业都少得可怜，这一基本学说的实用性质和实用范围都非常有限。因此，尽管李大钊、陈独秀等人介绍马克思主义时，都要介绍剩余价值学说，但如果细看一下，便会发现，他们介绍的重点，真正极大地打动、影响、渗透到他们的心灵和头脑中，并直接决定或支配其实际行动的，更多是马克思主义的唯物史观。其中，又特别是阶级斗争学说。

李大钊说：

马氏社会主义的理论,可大别为三部:一为关于过去的理论,就是他的历史论,也称社会组织进化论;二为关于现在的理论,就是他的经济论,也称资本主义的经济论;三为关于将来的理论,就是他的政策论,也称社会主义运动论,就是社会民主主义。离了他的特有的唯物史观,去考他的社会主义,简直的是不可能。因为他根据他的史观,确定社会组织是由如何的根本原因变化而来的……预言现在资本主义的组织不久必移入社会主义的组织,是必然的运命……。他这三部理论,都有不可分的关系,而阶级竞争说恰如一条金线,把这三大原理从根本上联络起来。所以他的唯物史观说,"既往的历史都是阶级竞争的历史"。他的《资本论》也是首尾一贯的根据那"在今日社会组织下的资本阶级与工人阶级,被放在不得不仇视、不得不冲突的关系上"的思想立论。关于实际运动的手段,他也是主张除了诉于最后的阶级竞争,没有第二个再好的方法。[①] (1919 年 5 月)

陈独秀说:

马格斯主义在德国变为国家社会主义,……也叫做社会民主主义,因为他主张利用有产阶级的议会来行社会主义,所以也叫做议会派,内中无论是柯祖基的正统派或是柏因斯泰因的修正派,都不过大同小异罢了。在俄国才还了马格斯的本来面目,叫做共产主义……两派的主张彼此正相反对如下表:

---

① 《我的马克思主义观》,《李大钊选集》第 176—177 页,人民出版社,1978,北京。

共产主义的主张	国家社会主义的主张
阶级战争	劳资携手
直接行动	议会政策
无产阶级专政	民主政治
国际运动	国家主义

……

我们中国人对于这两种社会主义，究竟应该采用那一种呢？……阶级战争的观念确是中国人应该发达的了。再睁开眼睛看看我们有产阶级的政治家政客的腐败而且无能和代议制度的信用，民主政治及议会政策在中国比在欧美更格外破产了①。（1921 年 7 月 1 日）

如前所说，中国知识分子是通过十月革命和列宁主义来接受马克思主义的。因此李大钊、陈独秀所接受的唯物史观与阶级斗争学说又是与列宁坚决反对第二国际的议会道路直接联系在一起的。这不但直接决定了他们对中国现实斗争道路的选择（不走社会民主党的和平道路，而走俄国布尔什维克的暴力革命道路），而且也决定了他们所接受和理解的唯物史观，总是与激烈的阶级斗争紧密联在一起，正如上引李大钊的解释，马克思关于过去（历史观）现在（经济学）未来（社会主义）的理论，都由阶级斗争这"一条金线……联络起来"。

但是，中国知识分子有着自己的长久的文化传统和观念遗产，这些传统和遗产与唯物史观、与阶级斗争学说不但毫不相侔，甚至相互冲突；那么，这种对于他们是全新的观念、思想的马克思主义，为什么会如此迅速地被他们所接受呢？除了救国这一现实急需

---

① 《社会主义批评》，《新青年》第九卷第三号。

外，有没有什么文化心理结构上的依据或条件呢？

本来，从晚清起，严复翻译、介绍的进化论，在中国便一直深入人心风靡不衰，从饱读诗书的士大夫到年轻一代的知识者，曾非常迅速地扔弃千百年"一治一乱"、"分久必合，合久必分"的循环论的历史观和"复三代之盛"的历史退化论，似乎并无任何思想困难或情感障碍便接受了以生物学为基础的社会达尔文主义。这个现象值得注意。它似乎说明，中国由于没有真正强烈的宗教信仰，知识者仍然习惯于用自己的理性来判定、衡量和估计事物，这种理性是一种经验论的理知，排斥着纯粹的抽象思辨和非理性的情感狂热，而与现实生活的经验感受和积极意念连在一起。所以它没有"上帝造人"之类的思想情感上的阻碍，也没有从宿命论角度来安然接受"弱肉强食、优胜劣败"的结论。而仍然追求和呐喊着自立自强和刚健奋起。"自强""刚健"本是儒学传统，它却可以在西方输入的进化论观念下成为近代精神。可见，尽管近现代传来的好些西方学说，在某些具体内容、观念上与儒、道、墨、法的中国传统相背离、矛盾甚至相冲突，例如上述的进化论与历史循环论、退化论的背离，"弱肉强食""生存竞争"与"和为贵"（儒）"弱者道之用"（道）的矛盾，却可以在更深一层的文化心理结构（"民族精神"、"国民性"）上接受和融会他们。这所谓"更深一层"的"文化心理结构"的一种基本特质，便是求现实生存、肯定世俗生活并服务于它的实用理性。

也正因为中国的实用理性使情感经常处在理智的控制、干预和渗透下，使人们的意念、信仰、希望以及意识形态经常要求某种理性的解释，进化论在中国便主要不是作为一种实证的科学学说来对待和研究，而是更作为一种意识形态、一种信仰、一种生活动

力、人生观点和生命意念而被接受和理解[①]。人们是怀着一种情感态度去接受、理解和信仰它的，但这是一种理知认识后的信仰，而不同于纯情感的倾倒或服从。正如同以前中国士大夫之信仰孔夫子不同于西方人崇拜上帝相信耶稣一样。进化论观念作为意识形态和情感信仰，指导中国知识分子去生活和奋斗，具有着理性的特征。

显而易见，由进化论走到唯物史观，在中国知识群中，是顺理成章，相当自然的事。李大钊、陈独秀当年便是如此。李大钊在成为马克思主义者以前，歌颂着“青春”“今”，呼喊着“新的、旧的”，追求进步，肯定进化。陈独秀则曾直接以“进化论”与“人权”“社会主义”作为新文化启蒙运动的思想理论基础。人所共知，鲁迅在成为马克思主义者以前，也是进化论的信徒。

唯物史观之所以能替代进化论，它优越于后者之所在，对当时先进知识群说，至少有突出的两点。第一，它更为具体地实在地解释了人类历史，不再是一个相当简单的生存竞争原则或比较空泛的社会有机体观念，而是以经济发展作为基础来解释社会的存在和各种社会上层建筑、意识形态、观念体系以至风习民情，具有很大的理性说服力。中国一直有着“经世致用”重视功利的儒学传统，有着从经济（食货）、地理各种社会物质存在条件或方面去研究和论证政治盛衰、民生贫富的思想学说。早在春秋时期，便有“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱”（《管子》）和“庶之、富之、教之”（《论语》）的思想观念，它们一直未为人们所遗忘。尽管有宋明理学的冲击和统治，历代治世能臣从桑弘羊到张居正的形象，不但被史书所详加记录，而且基本上为士人们所肯定。这种“文化心理结构”的积淀，对不倦地向西方寻求救亡真理的现代中国知识分子先

---

① 参阅本书《记中国现代三次学术论战》。

选择进化论后又选择了唯物史观，应该说是起了作用的。尽管不一定自觉意识到，但思想传统、情感倾向和心理结构上的认同，亦即没有在情感、观念上强烈的排拒感、难以接受感，无疑是一个重要因素。对比中国人由于长久的传统观念和伦理情感的排拒，一般较难接受弗洛依德恋母情结论和极端个人主义，对比具有强烈宗教信仰者难以接受"猴子变人"的进化论，似乎也表明这一点。

其次，就具体内容说，中国社会思想中一直有乌托邦的传统。儒家"治国平天下"是希望"复三代之治"，道、墨甚至佛教也各有其不同的乌托之邦或极乐世界。到近代，洪秀全、康有为和孙中山更分别构造了他们的"新天新地新人新世界"的大同远景。[1] 以空想社会主义为自己现实奋斗的最终目标和远大理想，是这些志士仁人进行实践斗争的一种巨大的动力。因之，由空想社会主义到唯物史观的"科学社会主义"，在思想进程上也有顺水推舟易于接受的便利。

这里，重要的是，对中国知识分子来说，唯物史观与进化论一样，不是作为具体科学，不是作为对某种客观规律的探讨研究的方法或假设，而主要是作为意识形态、作为未来社会的理想来接受、来信仰、来奉行的。"马克思列宁主义的实践性格非常符合中国人民救国救民的需要……重行动而富于历史意识，无宗教信仰却有治平理想，有清醒理知又充满人际热情……，这种传统精神和文化心理结构，是否在气质性格，思维习惯和行为模式上，使中国人比较容易接受马克思主义呢[2]？"其中特别是，马克思主义主要作为一种历史观与中国文化心理尊重历史经验富有历史观念历史情感，更有相互接近的地方。1949 年的胜利和解放初关于"社会发

① 参阅拙作《中国近代思想史论》。
② 拙著《中国古代思想史论》末章。

展史"(即唯物史观)的大规模的宣传,使中国大陆绝大多数知识分子,包括好些宗教徒和非马克思主义甚或反马克思主义的著名学者、教授、哲学家、历史学家,都自觉自愿地接受了和相信了马克思主义。"1949年以后许多有自己明确的哲学观点、信仰甚至体系的著名学者和知识分子如金岳霖、冯友兰、贺麟、汤用彤、朱光潜、郑昕等人,也都先后放弃或批判了自己的原哲学倾向,并进而接受马克思主义。尽管他们对马克思主义哲学了解的深度和准确度还可以讨论,但接受的内在忠诚性却无可怀疑。……这与他们由热情地肯定共产党领导革命成功使国家独立不受外侮从而接受马克思主义有关;但这种由'人道'(政治)而'天道'(哲学)的心理转移,不又正是中国的思想传统么?他们不正是自觉不自觉地表现了这一传统么"[①],甚至像顽强固执的熊十力、梁漱溟,也都在他们的晚期学术著作中,表露出或反射出他们对马克思主义哲学某种程度上的认同或肯定态度[②]。

当然,还有一大批知识分子(主要是大陆以外的)并没有接受而且许多还激烈反对马克思主义。除了政治原因外,思想上的一个主要焦点是他们反对阶级斗争学说。承认或否认从而积极参加或消极拒绝(或积极反对)阶级斗争,便几乎在中国成了是否接受马克思主义的一个理论上的区分界线和标准尺度。1949年以前中国知识分子中的马克思主义者绝大多数是中国共产党党员。也在实践上说明了这一点。因此,马克思主义在中国,主要是以其唯物史观(历史唯物论)中的阶级斗争学说而被接受、理解和奉行的。

阶级斗争,一些阶级胜利了,一些阶级消灭了。这就是历

① 拙著《中国古代思想史论》。

② 参阅熊的《原儒》《乾坤衍》《人心与人生》等著作。

史，这就是几千年的文明史。拿这个观点解释历史的就叫做历史的唯物主义，站在这个观点的反面的是历史的唯心主义。[①]

这条在"文化大革命"中被亿万人民无数次高声诵读的毛语录，虽然并不能概括中国马克思主义者甚至毛泽东本人对唯物史观的全部看法，因为阶级斗争并不就是唯物史观，唯物史观也远不止是阶级斗争，但阶级斗争作为唯物史观的一个重要的基本内容，数十年来对中国的革命知识分子来说，具有关键性的意义。共产主义作为唯物史观的未来图景，提供的只是革命的信念和理想，阶级斗争作为唯物史观的现实描述，才既是革命的依据，又是革命的手段和途径。于是它就成了马克思主义在中国最根本的理论学说和基本观念。

所以，值得注意的是，在中国，常常是从阶级斗争来看一切，包括从阶级斗争的角度、形势和要求来认识、研究以至描述、区别阶级。无论是陈独秀 1923 年的《中国国民革命与社会各阶级》，或毛泽东 1926 年《中国社会各阶级的分析》，都主要是从当时整个阶级斗争的形势、情况的角度和层面来分析中国社会各阶级，因此着眼点和着重点主要不在各阶级在社会生产关系中的历史位置的具体科学考察，不在对中国社会作严格的结构性的阶级阶层分析，不在以比较严密的数量统计为基础的所有制和财产分布的描述研究[②]，而主要在描述各阶级在当时经济特别是政治上的处境、状态和它们在经济特别是在政治上的态度和可能性。从而收支状况、生活水平代替在社会生产关系和生产方式中的结构性的地位，常常不是生产中的地位，而是分配、消费中的地位，不是经济条件，而是政治态度，

① 《毛泽东选集》第 1376 页。

② 直到三十年代的中国社会性质问题论战才有了初步的科学研究。

更成为注意的重点。中国马克思主义的这种阶级分析和阶级观念更接近于马克思《法兰西阶级斗争》《路易·波拿巴的雾月十八日》等战略论著中的阶级分析，而不接近《资本论》《俄国资本主义的发展》（列宁）的基础分析。它实际是从阶级斗争（政治）来观察、论证阶级（经济），分析阶级也是为了明确"谁是我们的敌人？谁是我们的朋友？"是为了当前革命的急迫的实用需要。[①]

阶级斗争学说从陈独秀、李大钊等人所率先传播，得到大批青年欢欣鼓舞的接受和信仰后，很快就有具体行动的落实。首先是建党，其次是"到民间去"。

建党是列宁主义的基本学说。以职业革命家为主体、有严格组织和铁的纪律的共产党组织在北京、上海、长沙等地相继成立，并召开了第一次、第二次代表大会，并开始领导、组织工人进行斗争。上述思想理论上的阶级分析也正是在有了这种阶级斗争实践之后才来进行的。中国共产党没有马列主义创始人以及考茨基、普列汉诺夫等人那种多方面多层次的理论论著，中国现代紧张的政治局势和救亡斗争，使得人们在主客观上很少能有足够的条件来进行深入的理论思考和书斋研究，而把主要的力量、时间和注意，集中在急迫的斗争实践上去了。中国传统文化心理中的实用理性和集体（家国）意识无疑促成了这一特征。所以，从唯物史观到阶级斗争，无不涂上这样一种直接为急迫的现实斗争、为当前的社会需要服务的色调。马克思主义的实践性和革命性，在中国现代的特定环境下，在中国传统的文化心理渗入下，具有了这样一种单纯和直接的实用特征。

有学者研究胡适时，曾解释为何杜威与罗素大体同时来华讲

---

① 与《怎样分析农村阶级》略有不同。但那是政策性的文件，也没有从理论上分析封建生产方式和封建土地制关系中的各阶级。

学，杜威的影响却比罗素要大得多，认为“杜威的实验主义通过胡适的中国化的诠释之后，这种‘改造世界’的性格表现得更为突出。……杜威和马克思之间有许多根本的分歧，但在‘改变世界’这一点上（包括强调理论与实践的统一），他们的思想是属于同一型态的。马克思主义之所以能继实验主义之后炫惑了许多中国知识分子，这也是基本原因之一”。[①] 其实，更重要的是，一方面，在上述的中国现代条件下，本来十分重视理论、具有一整套完备理论体系的马克思主义本身，在中国也被染上了“有效即真理”和要求直接服务于当下实践的实用主义的因素。这一点影响了它在中国的发展方向。但另方面，为什么马克思主义能够“继实验主义之后炫惑了许多中国知识分子”呢？即是说，马克思主义如何比实用主义对中国知识分子有更大的可接受性呢？

除了现实的原因（救亡图存）外，又似乎仍有其文化心理结构上的原因。就传统心态说，中国的实用理性有与实用主义相近的一面，即重视真理的实用性、现实性，轻视与现实人生与生活实用无关的形而上学的思辨抽象和信仰模式，强调所谓“道在伦常日用之中”。但也有与实用主义并不相近的一面，即实用理性更注意长远的效果和具有系统内反馈效应的模式习惯，即承认有一种客观的“道”支配着现实社会和日常生活，从而理性并非只是作为行为的工具，而且也是认识（或体认）道体的途径。正是实用理性这一特点，使中国知识分子在马克思主义与实用主义之间，在文化心理结构上更易倾向于前者一些。因为马克思主义不但有其关于社会发展的理论和未来世界的理想，而实用主义的理论建立在生物适应环境的基础上，没有这种理论和理想；而且马克思主义是肯定客观世界及其普遍规律的存在，是重视对这种客观规律的认识和论

① 余英时：《中国近代思想史上的胡适》第61页，联经出版事业公司，1984，台北。

证的，而实用主义则从理论上排斥这一点。所以，从一开始，中国马克思主义者像李大钊、陈独秀、瞿秋白、蔡和森等人就写出了有关中国现实局势和奋斗前景的好些颇有理论水平的文章，今日看来，也远远超过了当时其他党派和其他的思想理论学说(例如胡适的政论文章)，他们对中国革命状况和政治斗争的分析论证，具有比其他理论学说更有说服力的深刻性。这倒正是他们运用了马克思主义即唯物史观和阶级斗争学说来观察论证的结果。因为当时中国确乎处在日益紧张的社会斗争和阶级斗争之中，处在日益加剧的日本帝国主义侵略形势下。

马克思主义在中国的第一阶段以李大钊的理论文章最具有代表性，李大钊是中国马克思主义的早期理论代表。之所以如此，不仅在于李大钊是最早接受和最先传播马克思主义的先驱，而且也在于他的这种接受和传播，从一开始便具有某种“中国化”的特色。这特色使他不同于陈独秀，而与后来以毛泽东为代表的中国马克思主义倒有一脉相通之处。其中有两点最值得注意：

第一，是民粹主义的色彩。[①] 李大钊大概是最早号召知识青年学习俄国民粹派“到农村去”的中国马克思主义者：

> 我们青年应该到农村去，拿出当年俄罗斯青年在俄罗斯农村宣传运动的精神，来作出开发农村的事，是万不容缓的。我们中国是一个农国，大多数的劳工阶级就是那些农民。他们若是不解放，就是我们国民全体不解放，他们的苦痛，就是我们国民全体的苦痛；他们的愚暗，就是我们国民全体的愚暗；他们生活的利病，就是我们政治全体的利病。

① 参阅 Maurice Meisnet.《Li Ta-chao and the Origins of Chinese Mar-xism》1970, NY A-theneum，此书强调提出了这一论点。

……

在都市里漂泊的青年朋友们啊！你们要晓得：都市上有许多罪恶，乡村里有许多幸福；都市的生活，黑暗一方面多，乡村的生活，光明一方面多；都市上的生活，几乎是鬼的生活，乡村中的活动，全是人的活动；都市的空气污浊，乡村的空气清洁。你们为何不赶紧收拾行装，清还旅债，还归你们的乡土？……早早回到乡里，把自己的生活弄简单些，劳心也好，劳力也好，种菜也好，耕田也好，当小学教师也好，一日把八小时作些与人有益与己有益的工作，那其余的工夫，都去作开发农村、改善农民生活的事业。一面劳作，一面和劳作的伴侣，在笑语间商量人向上的道理。只要知识阶级加入了劳工团体……只要青年多多的还了农村……，那些掠夺农工、欺骗农民的强盗，就该销声匿迹了。

青年呵！走向农村去吧！日出而作，日入而息，耕田而食、凿井而饮。那些终年在田野工作的父老妇孺，都是你们的同心伴侣，那炊烟锄影鸡犬相闻的境界，才是你们安身立命的地方呵！（《青年与农村》1919年2月20～23日《晨报》）

民粹主义一般有两个相互结合的特色，一是痛恨资本主义，希望避免或跳过资本主义，来建立社会主义或理想社会；一是把这希望放在农村和农民身上。像这样号召到农村去，这样重视农村，歌颂农民，在陈独秀等人那里是看不见的。但这又并非李大钊一人的特点，在他前后的章太炎、鲁迅（早期）、章士钊、梁漱溟、毛泽东等人那里，曾各以不同的形态闪烁出这同一特色。可以看出，在中国近现代，始终有着以康有为、严复、孙中山、胡适、陈独秀为突出代表的西化思潮与以洪秀全以及上述章太炎等人为突出代表的民粹思潮的倾向差异。其差异主要表现在对待资本主义基本采取赞

扬、肯定（前者）还是保留、否定（后者）的不同态度上，前者更注意资本主义的物质文明、工业生产带来的社会幸福、国家富强，后者则更着意如何能保持“纯净”的农村环境（广义）、传统美德、精神文明等等，以超越资本主义。这确乎与俄罗斯的“西欧派”与“斯拉夫派”有某些相似。但是，由于中国没有像东正教那样的宗教传统，没有俄罗斯农村公社的残迹，以及近代一些其他重要原因，中国没有或没来得及产生纯粹的民粹派的思潮、组织和活动。中国近现代所有的“志士仁人”都是自觉地“向西方寻求真理”，从而具有民粹思想的人经常处在某种不自觉的状态，他们经常并不否定近代大工业、大生产，同时“西化派”中也有不少人揭发、批评资本主义的罪恶。所以上述划分便只具有非常相对的意义，只是某种总的思想倾向上的差异，并且只是从客观上和整体上来说的。在各个具体人物身上，又还有各种具体矛盾的复杂情况[①]。但是，本文之所以要提出这个问题，指出这种差异，是因为中国近现代民粹思潮颇值得重视。正由于它没有像俄国那样具有着理论上和实践上的独立性格，没有受过从普列汉诺夫到列宁的尖锐批判，从而它一开始便渗入了马克思主义之中，而发生了作用和影响。这种作用和影响不一定全是坏的。许多方面，例如重视农村和农民，是符合中国实际，有助于马克思主义在中国的胜利；但的确也带来了一些问题和毛病，这在后面还要讲到。

李大钊宣讲的马克思主义的第二个特点是道德主义。李大钊在一开始介绍阶级斗争学说的同时，便又特别着重宣传克鲁泡特金的互助论。他曾用互助来“补充”阶级斗争。

---

① 例如，大概只有鲁迅超越了这种差异，但也仍然在情感思想的深层存留着矛盾和冲突。

一切形式的社会主义的根萌，都纯粹是伦理的。协合与友谊，就是人类社会生活的普遍法则……就可以发现出来社会主义者共同一致规定的基础……这基础就是协合、友谊、互助、博爱的精神，就是把家族的精神推及于四海，推及于人类全体的生活的精神……

他（指马克思）并不是承认人类的全历史，通过去未来都是阶级竞争的历史。他的阶级竞争说，不过是把他的经济史观应用于人类历史的前史一段，不是通用于人类历史的全体。他是确信人类真历史的第一页当与互助的经济组织同时肇始。……

这最后的阶级竞争，是改造社会组织的手段。这互助的原理是改造人类精神的信条。我们主张物心两面的改造，灵肉一致的改造[①]（《阶级竞争与互助》1919年7月6日《每周评论》）。

我们于此可以断定，在这经济构造建立于阶级对立的时期，这互助的理想、伦理的观念，也未曾一日消灭，不过他常为经济构造所毁灭，终至不能实现。这是马氏学说中所含的真理。到了经济构造建立于人类互助的时期，这伦理的观念可以不至如从前为经济构造所毁灭。可是当这过渡时代，伦理的感化，人道的运动，应该加倍努力，以图铲除人类在前史中所受的恶习染，所养的恶习质，不可单靠物质的变更。这是马氏学说应加救正的地方。

我们主张以人道主义改造人的精神，同时以社会主义改造经济组织。不改造经济组织，单求改造人类精神，必致没有效果。不改造人类精神，单求改造经济组织，也怕不能成功。

① 《李大钊选集》第222—224页。

我们主张物心两面的改造，灵肉一致的改造[①]（《我的马克思主义观》）。

以“互助”、“协合”、“友谊”、“人道”、“改造人类精神”来作为改造社会组织的互补剂和双行道，使社会主义革命和阶级斗争具有某种伦理的道德的性质和内容，这一特征与上述民粹主义特征互相紧密地联系、溶合和统一在一起，它们是在同一个农业小生产的传统社会基础上产生出来的。它好像与中国传统的孔孟之道有些相似，但又有所不同。因为这种“互助”、“协合”和“改造人类精神”是强调建筑在所谓“尊劳主义”，即以下层人民的劳动为基础的：

> 我觉得人生求乐的方法，最好莫过于尊重劳动。一切乐境，都可由劳动得来，一切苦境，都可由劳动解脱。……晓得劳动的人实在不知道苦是什么东西。譬如身子疲乏，若去劳动一时半刻，顿得非常爽快……免苦的好法子，就是劳动。这叫做“尊劳主义”（《现代青年活动的方向》1919 年 3 月 14—16 日《晨报》）[②]。
>
> 人道主义经济学者持人心改造论，故其目的在道德的革命。社会主义经济学者持组织改造论，故其目的在社会的革命。这两系都是反对个人主义经济学的……从前的经济学，是以资本为本位，以资本家为本位。以后的经济学，要以劳动为本位，以劳动者为本位了。这正是个人主义向社会主义人道主义过渡的时代（《我的马克思主义观》）[③]。

---

① 同上书，第 194 页。

② 毛泽东从青年时代起也特别强调体力劳动、体力活动的快乐，参阅《青年毛泽东》。

③ 《李大钊选集》第 175—176 页。

从一开始，李大钊便把伦理、人道、精神改造与阶级斗争、社会改造即所谓“心与物”“灵与肉”相提并论，要求作双向的同时改造。总之，反对“个人主义经济学”（即以亚当斯密为代表的古典自由主义经济学），主张“人道主义经济学”与“社会主义经济学”相结合，阶级斗争与在劳动基础之上的互助合作相结合，这就是李大钊所理解所宣传的马克思主义。难道，这与从先秦墨家以来的中国下层的传统伦理不有某种接近之处么？从而，它与置根在同一小生产传统土壤上的儒家的仁爱伦理，又有了可以相通的一面。这一点，在后来的发展中便展现得更清楚了。

民粹主义因素、道德主义因素和实用主义因素的渗入，似乎是马克思主义早期在中国的传播发展中最值得重视的几个特征。它之所以值得重视，是在于它对马克思主义理论的选择、判断、接受、运用中，亦即在马克思主义中国化的进程中，起了重要作用。虽然上面这些材料只是些思想文献，论证只在纯粹理论领域，但活的思想史正是现实历程的一面镜子。通过镜子里的这些特征，深刻地反射出了在像中国这样的农民国家和传统文化心理结构中的马克思主义的道路和命运。

这条道路和命运确乎不偶然，并不完全取决于个别人的意志和倾向。因此，只有清醒地及时认识它，研究它，才能发展它的强处和优势，避免它所带来的缺陷和弊病，从而才能更自觉地理解和掌握马克思主义。可惜的是，我们的认识、研究似乎都太迟了一点。

二　1927年—1949年

马克思主义在中国由于与现实政治斗争的具体实践密不可分，粘连一起，其思想理论的发展没有取得独立的形态，从而其阶段的区划

标准也没有独立的自身尺度，基本取决于社会政治斗争的几个主要关键环节而形成为不同的阶段。大体说来，从 1918 年到 1927 年大革命，是以李大钊、陈独秀为主要代表的早期。1927 年大革命失败到 1949 年，是以毛泽东、刘少奇等人为主要代表的“毛泽东思想”的成熟期。第三个阶段是 1949 年胜利到 1976 年毛泽东逝世，这是毛的思想占据绝对统治地位以及其片面发展的时期。从 1976 年以后至今是新时期。

第一期到第二期的中介人物，从理论上看，主要似应是瞿秋白。

瞿秋白 1923 年由苏联回国，重办《新青年》作为共产党的理论季刊。在《新青年之新宣言》一文[①] 中，瞿秋白公开宣布《新青年》是“无产阶级的思想机关”，具有鲜明确定的阶级性、党性、革命性，同时，又提出“当严格的以科学方法研究一切，自哲学以至于文学，作根本上的考察，综观社会现象之公律而求结论”，即科学性的方法论，他要求以科学革命性的方法论来研究问题、指导实践。在二十年代，瞿秋白依据唯物史观评论过科玄论战，在此文中，又提出了自由与必然的哲学问题。也正是瞿秋白，这时候把“辩证唯物论”介绍到中国来。如上节所述，马克思主义在中国首先获得接受、传播和打响的，是唯物史观即历史唯物论，李大钊、陈独秀以及其他一些人是以这种历史观作为社会观、人生观来身体力行的。“故历史观者，实为人生的准据，欲得一正确的人生观，必先得一正确的史观。……亦可方为一种社会观”[②]。但到了瞿秋白，则显然有所不同，他主要是以“互辩律的唯物论”（即辩证唯物论）来作为宇宙观和方法论来解说历史、社会、人生、革命。应该注意，这是一个非常重要的变化。

---

① 此文据丁守和《瞿秋白思想研究》，为瞿作，见该书第 50 页。四川人民出版社，1986，成都。

② 李大钊《史观》，《李大钊选集》第 287 页。

宇宙的根本是物质的动，动的根本性质是矛盾，是肯定之否定，是数量质量的互变，社会现象的根本是经济的(生产关系)动——亦即是“社会的物质”之互变。①

宇宙间的一切现象，既然是永久动的，互相联系着的，社会现象亦是如此。所以社会科学中，根本方法是互辩的唯物主义②。

所谓“动”就是斗争，就是矛盾，

所以斗争与矛盾(趋向不同的各种力量互相对抗)——是以规定变动的历程。③

与李、陈诸人主要从日文、英文译著中了解马克思主义不同，瞿秋白主要是从俄文论著中了解。因此，比起马恩著作来，普列汉诺夫、列宁、托洛茨基等人的著作更成为其介绍、论证的主要依据。从历史唯物论(唯物史观)到辩证唯物论的重点转移，在一定意义上，也正是马克思主义从马克思、恩格斯、考茨基到普列汉诺夫、列宁、斯大林的某种变异和发展。即不再是从人类本体的历史进程角度而是从宇宙本体的存在角度来认识、解说、论证自然、社会、历史和万事万物。应该说，这是一个相当大的变化。尽管恩格斯在《反杜林论》、《自然辩证法》等著作中已经有大量关于自然界各种辩证现象的描述、解释和论证，但它们多半是为驳斥杜林而表述的观点和作为材料的思考笔记，并不像唯物史观那样，真正自觉构建为系统的理论观点和严整体系。因之，不仅是对社会存在和社会

---

① 瞿秋白《社会哲学概论》，《上海大学讲义》1923年，转引自丁守和《瞿秋白思想研究》第131页。

② 瞿秋白《现代社会学》，《上海大学讲义》1924年2月，同上书，第131，132页。

③ 同上。

意识，而且是对整个存在和意识即心物作哲学的唯物论论证，固然是一次极大的扩展，但同时也带来某种外在框架公式的主观主义。这一点到斯大林《联共党史》中的《辩证唯物论与历史唯物论》，从自然本体论推导出历史发展论，将马克思主义形式逻辑化、框架化、教义化，便变得极明显了。

这一切都影响了中国的马克思主义。从瞿秋白介绍用辩证唯物论来观察事物、研究世界，到艾思奇《大众哲学》的通俗宣传，的确在普及这种新的哲学世界观上起了非常巨大的作用，使得年轻一代不必再像上代人那样，经由达尔文的进化论而走向唯物史观，而是直接由此而接受、信仰这种既普遍适用又非常"科学"的对宇宙、自然、社会各种现象的解释，以作为世界观和方法论，作为引导人生、参加革命的行动指南，并与其他各派现代哲学唯心论划分界限。这就是瞿秋白不同于李大钊陈独秀的贡献和特色所在①。这一特色恰恰与毛泽东从青年时代起的哲学思想相吻合②。

瞿秋白在文艺方面也提出"辩证唯物论的创作方法"，则显然是受苏联拉普派的影响，尽管苏联后来清算了拉普派，但在中国并没作这种消除，瞿秋白当年的这一提法对于后来仍保持着重要影响，如强调文艺工作者要学习马克思主义、强调世界观指导创作方法，等等。这一点也与毛的思想是相吻合的。

由于紧密地与革命实践同步行进，马克思主义思想在中国主要便成为一种关于革命战略的理论学说，如关于中国社会的性质、中国革命的性质、道路和前景、中国各阶级、各政治势力、各种政治主张的分析和各种文化思想的批判等等。这些均非本文所能详论，下面只能作点概略叙述。

---

① 在一定程度和意义上，这也是艾思奇《大众哲学》与李达《社会学大纲》的差异所在。

② 参阅本书《青年毛泽东》。

首先，应该指出，在强调中国资产阶级民主革命中无产阶级的领导权，支持彭湃、毛泽东倡导的农民运动，和提出要重视武装斗争、军事力量这三个有关中国革命战略的关键问题上，瞿秋白也是承上启下，即上承陈独秀、李大钊建党和"到民间去"的思想，下启毛泽东等人工农武装割据的新局面和新主张。

> 在党中央的领导者中，瞿秋白是彭湃、毛泽东等从事农民运动的最坚定的支持者，他热烈赞扬广东、湖南的农民运动是"全国农民运动的先锋"。……陈独秀、彭述之等都不赞成毛泽东的观点，这篇重要著作（指毛的《湖南农民运动考察报告》）在党中央机关报《向导》上未能刊登完。瞿秋白则高度称赞毛泽东的意见，……立即为之作序……交党中央宣传部主办的长江书局印单行本，以便广为流传，指导农民运动的开展。他在序言里说……中国"农民要的是政权，是土地"，"……中国农民都要动手了，湖南不过是开始罢了"。他号召"中国的革命者个个都应当读一读毛泽东这本书和读彭湃的《海丰农民运动》一样"，"中国革命家都要代表三万万九千万农民说话做事，到战线上去奋斗"。①

支持农民运动，是与瞿秋白把反封建主义作为中国革命主要任务之一（另一为反帝）有关，这与张国焘等人夸大中国的资本主义力量从而低估反封建任务是不同的。如张国焘所回忆，"他（指瞿）……强调中国是宗法社会，革命的目的是反封建"。因而，瞿由注意武装斗争进而重视武装农民，即把武装革命与民众运动（当时这二者都已存在）结合起来。"瞿秋白认为，既需要'武装革命'，又

① 丁守和《瞿秋白思想研究》第242—245，251页。

需要'群众运动',应当把它们结合起来,推动中国革命的发展"[①]。"在北伐战争开始以后,瞿秋白愈加重视武装问题。他……强调说明,'农民自己的武装现在更成紧急的问题了',农民的问题只有'实力斗争才能解决'"[②]。

在1927年"八七会议"之后,"瞿秋白指出,新时期的首要任务'是民众的武装暴动','只有民众的武装暴动'创立真正的民众军队,建立工农贫民兵士代表会议的政府,才能解放工农,才能打倒军阀和帝国主义'。"[③]

在1927年12月瞿写了《武装暴动问题》一文,指出"中国革命现时的阶段,显然到了工农武装暴动的时期……中国革命在斗争方式与发展形式方面,有极可注意的特点"。这些特点如"革命不能有夺取'首都'一击而中的发展形势",而是"各省农民此起彼落的武装暴动",从而"将创造出一种特殊的斗争策略,便是游击战争","游击战争必需进于革命地域之建立"和逐步"扩大"[④]。这显然是对1927年以毛泽东为代表的红军武装在农村进行游击战争和建立革命地区的肯定和总结。所以,"工农武装割据"的军事斗争战略,是瞿秋白在理论上首先概括出来的。

但是,也如同研究者所指出,"当然,瞿秋白当时还没有也不可能解决'农村包围城市'这一中国革命的根本道路问题。他实际上仍然没有摆脱城市中心的影响,重复了共产国际所认为的'城市领导作用的重要性'。中国革命必须走'农村包围城市,最后夺取城市'的道路,是毛泽东等在长期的革命实践中逐步解决的。"[⑤]

---

① 丁守和《瞿秋白思想研究》第242—245,251页。

② 同上,第270页。

③ 同上,第301页。

④ 《瞿秋白选集》第381—387页,人民出版社,1985,北京。

⑤ 《瞿秋白选集》第344页,人民出版社,1985,北京。

这也正是瞿秋白在中国马克思主义思想史上承上启下地位所在。

瞿秋白是比较典型的近现代知识分子[①]。他的文化教养、思想情感、观念习惯是中国士大夫传统与西方文化教养的某种混合物,而与毛泽东那种深深置根于中国农村的乡土特色很不一样。他之肯定农村、工农武装、军事斗争、游击割据,是纯理论认识的结论。他在行动和情感上,在何种程度和范围内能成功地实践和领导这种农民武装的军事斗争,便仍是问题[②]。但从理性上认识和肯定这条革命道路,倒正好反映出,只要从当时的实际情况出发,而不是机械地搬用十月革命经验或马、列的某几条原理作为依据,便能作出上述符合革命实际的论断和主张。这又无疑是中国传统的实用理性起了作用,不必要抽象玄思,不必要搬用经典,从实际状况中概括出经验论的理性结论,并赋予它以清晰论证的理论形态,便足以指导行动了。瞿秋白在理论上这样做了,毛泽东却首先是在实践中这样做的。

除瞿秋白外,蔡和森是具有突出的理论兴趣和理论才能的马克思主义者,在二十年代他撰写了《中国共产党史的发展(提纲)》(1926年)《党的机会主义史》(1927年9月)等概括、总结当时斗争进程的长篇报告和文章。蔡的这些论著对了解中国马克思主义思想史有重要意义。例如,蔡1926年总结在对待资产阶级、联合战线等问题所谓"一派右倾,一派左倾"(前者指马林(共产国际代表)、陈独秀、瞿秋白、张太雷,后者指张国焘、蔡和森自己、刘仁静)等等的论述,1928年六大时,一贯"左倾"的蔡却从实际情况的分析出发,对瞿秋白"不断高涨"论进行尖锐批判,等等,便是饶有兴

---

① 参阅本书《二十世纪中国文艺一瞥》。

② 参阅本书《二十世纪中国文艺一瞥》。

味的问题。且不论是非曲直尚待进一步研讨，但从下面摘引的蔡当时在党内民主问题的意见，足见蔡善于注意总结经验，是有敏锐的理论眼光的：

> ……另一方面，民众的党内生活全未形成，既无党的讨论，又无选举制度……务使下级党部完全依赖上级党部的指导，党里完全是听从号召的士兵。……真是铁的组织铁的纪律一般，可是伏在里面的危机是很大的。……养成的习惯是：只有上级机关的意见和是非，而没有下级党部及群众的意见和是非。……铁的纪律成了威压党员的工具，而上级指导人却有超越此铁的组织和铁的纪律的一切自由。[1]

可见，由来以久，积习已深。这种由来和积习也正是小生产封建传统习惯势力的渗透。自列宁党的模式建立以来，"铁的组织和铁的纪律"使共产党不断在一些东方国家取得革命的胜利；特别是在军事斗争中，它发挥了极其重要的保证作用。但如何把集中与民主统一起来，如何发扬党内民主，却始终没有在理论上从而在制度上予以完满的论证和解决。蔡和森在党的少年时代和那样紧张激烈的革命环境中，便发现和提出这一问题，是很有价值的。蔡不幸过早牺牲，没能充分发挥他青年时代与"实践家"毛泽东齐名的"理论家"的才能。

除了瞿、蔡，当然还有其他一些重要领导人物的一些重要思想、观念和主张，本文不能逐一论述。更重要的是，在上述基础上，如何能走出最关键的一步，即如何具体地实践农民武装革命的战争道路。这，便正是毛泽东的主题。

---

① 蔡和森《党的机会主义史》(1927年9月)。

在1928年10月到1930年1月，毛泽东先后草写了《中国红色政权为什么能够存在》《井冈山的斗争》《星星之火可以燎原》等重要文件，描述论证了农民武装割据的小块红色根据地为何在四周的白色政权包围中能够生存和发展的条件、状况和原因，并提出了“农村包围城市”的战略思想，概括出“敌进我退，敌驻我扰，敌疲我打，敌退我追”的游击战争的作战方针，并以土地革命作为发动群众的根本基础。从而，游击战的武装斗争、农村根据地和土地革命，成为毛泽东领导中国革命走向胜利的道路。

关于毛泽东，许许多多的人已经写了许许多多，估计还将是一个长久讨论的题目。本文暂不拟对此饶舌过多。这里只想着重指出，毛泽东首先是作为一个杰出的军事战略家和策略家，不断在战争中战胜敌人而获有威信和地位的。由于对中国国情——分散的小生产的农村封建经济、下层社会的结构、习性和各个阶层人物的十分熟悉，[①] 以及对中国农民起义传统的留意，对《三国演义》《老子》的谙熟，和他素来主张身体力行，重视亲身实际经验同传统中国哲学的修养，[②] 使他比其他人都更能在一场以农民[③] 为战斗主体、以农村为周围环境的农民革命战争中如鱼得水，胜任愉快，最充分发挥一个具有渊博学识（主要是中国旧学）的知识分子的领导作用。毛以这种优胜条件和几次胜利战争在革命军队的广大干部中建立了自己的思想领导的威望。

毛最光辉的理论论著无疑是有关军事斗争的论著，其代表是《中国革命战争的战略问题》（1936年12月）和《论持久战》（1938

① 从上层的文人、墨客、士绅、官吏到下层的流氓、无赖、兵痞、乞丐，毛都打过交道而应付自如。诋毁毛的《张国焘回忆录》中也承认在他们领导层中，只有毛能对付三教九流等各式人物。

② 参阅本书《青年毛泽东》。

③ 毛诗《秋收起义》（1927年）：“军叫工农革命，旗号镰刀斧头……地主重重压迫，农民个个同仇，秋收时节暮云愁，霹雳一声暴动”。注解说，“党旗上的锤头当时常被误认为斧头”，这是很有象征意义的。

年 5 月）。毛在这些论著中，总是尽量地把这些战争问题提到马克思主义辩证唯物论的认识论的理论形态上来论证和叙说。同时他又非常重视为列宁称之为“马克思主义灵魂”的“具体问题的具体分析”。毛的许多论著的论述形式似乎是从一般到特殊，而思维的实际过程却是从特殊到一般，即从感性到理性，从个别到一般的经验总结。毛泽东由于从实际出发，很重视事物的经验特殊性，反对套用一般的公式、教条去认识问题和解决问题，但又总是把这特殊性提高到一般性的规律上来，这成为他思想的一个特点。

> 从时间的条件说……各个历史阶段有各个历史阶段的特点，因而战争规律也各有其特点，……从战争的性质看，革命战争和反革命战争，各有其不同的特点，因而战争规律也各有其特点，……从地域的条件看，各个国家各个民族特别是大国家大民族均有其特点。因而战争规律也各有其特点……我们研究在各个不同历史阶段、各个不同性质、不同地域和民族的战争指导规律，应该着眼其特点和着眼其发展……①

这显然因为中国现代游击战争是一种具有特殊经验的战争，不是搬用书本或套用一般的战争公式所能规范。

与此相关连，也是从战争经验出发，毛特别重视事物变化进程中能起决定作用、影响全局的关键环节：

> 战争历史中有在连战皆捷之后吃了一个败仗以致全功尽弃的，有在吃了许多败仗之后打了一个胜仗因而开展了新局面的。这里说的“连战皆捷”和“许多败仗”，都是局部性的，对

---

① 《毛泽东选集》第 157 页。

于全局不起决定作用的东西。这里所说的“一个败仗”和“一个胜仗”，就都是决定的东西了。所有这些，都在说明关照全局的重要性。[1]

与此相关连，战争中的指挥者、领导者的主观能动性的突出和重要，自然为毛所特别注意：

军事家不能超过物质条件许可的范围外企图战争的胜利，然而军事家可以而且必须在物质条件许可的范围内争取战争的胜利。军事家活动的舞台建筑在客观物质条件的上面，然而军事家凭着这个舞台，却可以导演出许多有声有色威武雄壮的话剧来。[2]

因此，在强调主观能动性的同时，便要注意冷静地、清醒地认识客观实际：

军事的规律，和其他事物的规律一样，是客观实际对于我们头脑的反映……包括敌我两方面……都应该看成研究的对象。……孙武子书上“知彼知己，百战不殆”这句话……包括从认识客观实际中的发展规律，并按照这些规律去决定自己行动克服当前敌人而说的。我们不要看轻这句话。[3]

毛的这些思想用他后来常用的马克思主义哲学术语来概括，

---

① 《毛泽东选集》第160页。

② 同上，第166页。

③ 同上，第165—166页。

也就是重视矛盾的特殊性、重视主要矛盾、重视主观能动性和把唯物主义反映论作为方法论以认识从而指导实践行动。正是从这种方法论出发，毛在十年内战时期根据“敌强我弱”“敌大我小”种种客观情况，概括和制定了的“以十当一”（不是硬拚）、运动战（不是阵地战）、速决战（不是持久战）、歼灭战（不是消耗战）等一系列行之有效非常成功的具体的战略战术。在抗战初期，又根据世界局势和敌（日）我双方的各种情况、条件、因素（包括经济、政治、军事、人口、国土、自然条件等等）的全面、详尽、细致的分析描述，提出了抗日战争必将是经历战略退却、相持和反攻三阶段的持久战，反对悲观失望的亡国论和盲目乐观的速胜论。在解放战争时期，毛更加具体地发展了上述战略战术，总结为十大“军事原则”：“①先打分散和孤立之敌，后打集中和强大之敌，②先取小城市、中等城市和广大农村；③以歼灭敌人有生力量为主要目标，不以保守或夺取城市和地方为主要目标……④每战集中绝对优势兵力（两倍、三倍、四倍有时甚至是五倍或六倍于敌之兵力），四面包围敌人，力求全歼……⑤不打无准备之仗，不打无把握之仗……⑥发扬勇敢战斗、不怕牺牲、不怕疲劳和连续作战（即在短期内不休息地接连打几仗）的作风。⑦力求在运动中歼灭敌人……”等等。

这确乎是现代中国革命战争胜利的战略总结，它是具有从这个军事史上的特殊上升为一般的哲学意义的。

中国是一个有军事传统和军事思想遗产的古国。在《中国古代思想史论·孙老韩合说》中，我曾指出“兵家辩证法的特色”：“第一，是一切从现实利害为依据，反对用任何情感上的喜怒爱憎和任何观念上的鬼神‘天意’来替代或影响理知的判断和谋划，……只有在战争中，只有在谋划战争、制定战略、判断战局、选择战机、采用战术中，才能把人的这种高度清醒、冷静的理知态度发挥到充分的程度”；“第二，必须非常具体地观察、了解和分析各种现实现象，重视

经验";"第三,在这种对现实经验和具体情况的观察、了解、分析中,要迅速地从纷繁复杂的错综现象中发现和抓住与战争有关的本质或关键,……尽快舍弃许多次要的东西,避开繁琐的细部规定,突出而集中、迅速而明确地发现和抓住事物的要害所在……要求以一种概括性的二分法即抓住矛盾的思维方式";"第四,……客体在这里作为认识对象不是静观的而是与主体休戚相共的,是从主体的功利实用目的去把握的"。毛的军事思想的哲学明显地近似或符合这个中国古老的兵家辩证法,而与西方的辩证法根本不同。这个辩证法是与主体实践行动密不可分的辩证法,从而它也是认识论即毛的"实践论"。

那么,它们与马克思主义究竟有什么关系呢?显然,所有这些与剩余价值理论、与历史唯物论(唯物史观)并无关系。但它与辩证唯物论却有关系,被毛泽东运用得很熟练的可说是实践中的中国传统的兵家辩证法,后来便以马克思主义辩证法的矛盾学说和马克思主义唯物论的能动反映论改造和表述出来了,或者也可以反过来说,马克思主义的唯物论和辩证法结合中国实际(农民革命战争)和传统(兵家辩证法)而中国化了。

毛泽东在他集中读马列书最多的延安时期,大部分也是注意辩证唯物论;而有关历史和历史唯物论,注意重点也在革命和阶级斗

争。毛自始至终特别重视哲学辩证唯物论的研究与学习。[①] 毛泽东没有停留在革命战争和军事斗争的概括总结上，而是努力把它们很快提到哲学的高度。这就是从内战时期《反对本本主义》到延安时期《实践论》、《矛盾论》以及晚年《人的正确思想是从哪里来的？》等一系列哲学论著。所谓反对本本主义，就是反对把马、列原理原则当作既定的教条公式并由此出发判断现实、决定问题、制订政策，毛泽东要求从实践经验出发。毛在《实践论》则以心理与逻辑相统一的观点，提出由感觉知觉到概念、判断推理再服务于实践，以实践为真理标准的"辩证唯物论的认识论"。在这个哲学认识论中，突出地强调"直接经验"（亲知），强调"知行统一"。"你要有知识，你就得参加变革现实的实践。你要知道梨子的滋味，你就得变革梨子，亲口吃一吃。"这其实也就是《中国革命战争的战略问题》中的"读书是学习，使用也是学习，而且是更重要的学习。从战争学习战争，——这就是我们的主要方法。……干就是学习"的直接提升和概括。毛泽东在《矛盾论》中讲主要矛盾和矛盾的主要方面，也是前述《战略》中重视抓决定意义的关键环节思想的发展。所以，应该注意的是，毛泽东这些哲学思想主要是依据他自己长期的革命战争的经验上升而来。尽管《实践论》一开头就提到认识与人类生产活动以及与近代大工业的生产力相关，但完全没有历史

① 可参阅龚育之等《毛泽东的读书生活》中的一些记载，如"五本书的批注，只有头两本即《辩证法唯物论教程》（第三版）和《辩证唯物论与历史唯物论》（上册），在文字上和内容上与《实践论》和《矛盾论》有直接的联系"（第72页）。当时毛曾认为"我的工具不够，今年还只能作工具的研究，即研究哲学、经济学，列宁主义，而以哲学为主。"（第48页）1946年读列宁《国家与革命》时"在'阶级社会国家'这一章，几乎每句话的旁边都划着杠杠，讲暴力革命的地方划的杠杠特别引人注目。例如，革命才能消灭资产阶级国家这一句，关于暴力革命的观点是'马克思恩格斯全部学说的基础'这一段，杠杠划得最粗，圈圈划的最多，'革命''消灭''全部学说基础'这些词和词组的旁边划了两条粗杠"（《毛泽东的读书生活》第27页）。"在1958年12月武昌会议期间读了《三国志》的《张鲁传》，先后写了两大段文字，重申并发展了上述重要观点，'二千年中，大规模农民革命运动，几乎没有停止过。同全世界一样，中国历史就是一部阶级斗争史'"（第203页），等等，等等。

地从认识对生产实践(从而与科学技术)的"依赖关系"中来具体论证,也没有历史具体地从认识对阶级斗争的"依赖关系"中来论证。而是先从个体心理的过程描述再跳跃式地推论到社会、历史等现象,以建立"感性认识"与"理性认识"的两阶段和回到实践中去检验的"两个飞跃"的认识论全程。这是从辩证唯物论来讲认识论,而不是从唯物史观来讲。

毛把整个哲学看作是认识论,这种哲学认识论又主要是作为方法论来指导现实斗争的实践活动,因此,"自觉能动性"和"理论联系实际"的强调,便成为这一认识论的主要特色。《论持久战》说:

> 思想等等是主观的东西,做或行动是主观见之于客观的东西,都是人类特殊的能动性,这种能动性,我们名之曰"自觉的能动性",是人之所以区别于物的特点[①]。

强调这种"自觉能动性",并把它看作"人之所以区别于物"的族类本性,强调运动、活动、劳动、实践、直接经验,从而强调产生和支配行动的实践意志,强调"精神变物质""思维与存在的同一性"等等,似乎是毛从早年到晚岁一以贯之的基本哲学观念。

如前所述,毛在强调"自觉能动性"的同时,也强调对经验规律的客观性的认识,强调"调查研究",强调从"实际情况出发,从其中引出其固有的而不是臆造的规律性,即找出周围事变的内部联系,作为我们行动的向导"[②],即"实事求是"。这种经验论的唯物论,亦即"经验理性"保证了"自觉的能动性"不流于乱闯盲干,使在革

---

① 《毛泽东选集》第445页。
② 同上,第759页。

命战争和革命的政治斗争中能不断取得胜利。

“自觉能动性”与“经验理性”本是被毛要求紧密结合在一起，好像是同一个东西；但是，如果仔细观察一下，则前者（辩证法、自觉能动性方面）是作为本质、目的、世界观，后者（经验论、客观性的认识方面）是作为手段、方法、认识论，两者仍有主从的不同。

毛泽东这些哲学思想正是马克思主义理论结合中国实际（革命战争的实际和传统实用理性的实际）的成果和产物，也即是马克思主义的中国化。毛泽东的唯物论哲学不是以工具更新和社会生产力发展为基础的唯物史观，而是直接服务于现实斗争的“实践论”，毛泽东的辩证法哲学也完全不同于自黑格尔来的以“否定之否定”为核心的过程系统，而是与中国的《老子》、《孙子》有着更多承继关系的“矛盾论”。总之，毛的辩证法和认识论不是思辨的理性，不是概念的体系，而是直接立足于也运用于生活、实践的自觉斗争和经验理性。从而，毛的哲学便不是静观描述的哲学，而是教人去斗争的方法论和意识形态。也正是在这意义上，它发展了马克思所要求的“问题在于改变世界”的哲学。

毛泽东不仅是军事家，而且也是大政治家，他的军事论证总是在整体上联系政治，并作为政治的一个部分来展开的。而他从早年《民众的大联合》中所表述的最广泛地发动民众和团结人们的思想，经过接受马克思主义阶级斗争学说之后，一方面发展为各阶级各阶层各方面人士的广泛的统一战线的政治战略（包括战场上的集中优势兵力、生产中的大兵团作战、批判运动中的“文海战术”），另一方面又发展为统一战线中的独立自主、又斗争又联合、党内和“人民内部”的“团结——批评——团结”等一系列具体形式和方法。这是他的辩证法和唯物论的具体运用，同时也是总结概括了许许多多现实斗争的直接经验而得出来的。它的确在广大的政治斗争领域内丰富了马克思主义。

从思想史的层面看，最值得注意的是，毛泽东在理论和实践两方面都着重"自觉能动性"的哲学高扬中，道德主义的精神、观念和思想占有突出的位置，这就是把"改造思想"作为党的建设的关键环节。从整顿"三风"（党风、学风、文风）的《改造我们的学习》等到文化大革命中家喻户晓人人皆知的所谓"老三篇"，都正是这一时期的创作。而所谓"改造思想"，当时主要是针对作为干部的革命知识分子而言：

要争取广大的知识分子，……没有革命知识分子，革命就不会胜利。但是我们晓得，有许多知识分子，他们自以为很有知识，大摆其知识分子架子……他们应该知道一个真理，就是许多所谓知识分子，其实是比较地最无知识的，工农分子的知识有时倒比他们多一点……[①]

拿未曾改造的知识分子和工人农民比较，就觉得知识分子不干净了。最干净的还是工人农民，尽管他们手是黑的，脚上有牛屎，还是比资产阶级小资产阶级知识分子都干净。……我们知识分子……得把自己的思想感情来一个变化，来一番改造。没有这个变化，没有这个改造，什么事情都是做不好的，都是格格不入的[②]。

为要领导革命运动更好地发展，更快地完成，就必须从思想上组织上认真地整顿一番。而为要从组织上整顿，首先需要从思想上整顿，需要展开一个无产阶级对非无产阶级的思想斗争[③]

---

① 《毛泽东选集》第773页。

② 同上，第808页。

③ 同上，第832，620—621，906页。

白求恩同志毫不利己专门利人的精神，表现在他对工作的极端的负责任，对同志对人民的极端的热忱。每个共产党员都要学习他，……要学习他毫无自私自利之心的精神。从这点出发，就可以变为大有利于人民的人。一个人能力有大小，但只要有这点精神，就是一个高尚的人，一个纯粹的人，一个有道德的人，一个脱离了低级趣味的人，一个有益于人民的人。①

要奋斗就会有牺牲，死人的事是经常发生的。但是我们想到人民的利益，想到大多数人民的痛苦，我们为人民而死，就是死得其所。……我们的干部要关心每一个战士，一切革命队伍的人都要互相关心，互相爱护，互相帮助。②

……

这些几十年来异常著名的、人们经过背诵的“语录”，它确乎是中国的产物，是中国化了的马克思主义。它极大地高扬了伦理道德主义。这个道德主义表现为，在残酷的生死斗争中对艰苦奋斗舍己为人的牺牲精神的歌颂膜拜，表现为对比工农劳动者，知识分子的复杂的精神世界里的种种污浊、肮脏、琐屑、渺小的批判揭发，自私自利、争名夺利、明哲保身、自由主义……被逐一地、详尽地在思想改造运动中、在“批评与自我批评”中检讨、揭发、展示出来，于是，不但使知识分子在出生入死的农民群众、军队指战员面前自惭形秽、自愧不如，而且也使他们在精神上、灵魂上受到了空前痛苦的磨炼、洗涤和净化。这就是毛泽东讲的要知识分子使自己的思想感情“来一个变化”“来一番改造”。这“变化”和“改造”不只是生

---

① 《毛泽东选集》。

② 同上，第832，620－621，906页。

活上的，而更是精神上的。但精神上的磨炼又被强调必须通过生活现实的磨炼来达到或实现。

刘少奇这一时期的重要著作《论共产党员的修养》以及《论党内斗争》、《人为什么犯错误》等，正是把这个方面充分展开和发挥了，使这一方面成为中国化了的马克思主义的重要内容和特色。刘正式提出个人"修养"问题：

> 要有无产阶级思想意识和道德品质的修养；要有坚持党内团结、进行批评与自我批评、遵守纪律的修养；要有艰苦奋斗的工作作风的修养……[1]

其中，核心仍然是"无产阶级的思想意识和道德品质"的修养，这是《论共产党员的修养》一书的主要内容：

> 在中国古时，曾子说过"吾日三省吾身"，这是说自我反省的问题。《诗经》上有这样著名的诗句："如切如磋，如琢如磨"，这是说朋友之间要互相帮助，互相批评。这一切都说明，一个人要求得进步，就必须下苦功夫，郑重其事地去进行自我修养。但是，古代许多人的所谓修养，大都是唯心的、形式的、抽象的、脱离社会实践的东西。……我们是革命的唯物主义者，我们的修养不能脱离人民群众的革命实践。[2]
>
> 为了党的、无产阶级的、民族解放和人类解放的事业，能够毫不犹豫地牺牲个人利益，甚至牺牲自己的生命，这就是我们常说的"党性"或"党的观念"、"组织观念"的一种表现。这

① 《刘少奇选集》上卷，第 109 页。

② 《刘少奇选集》上卷，第 109、131 页。

就是共产主义道德的最高表现[1]。

刘少奇明确提出有名的"驯服工具"论，即为了革命，共产党员应该"把一切献给党"，严格要求自己去作党的得心应手的驯服工具。这当然是不容易做到的，这就必须与各种个人主义的思想情感作顽强的、自觉的、坚持不懈的斗争。从而，共产党员的修养过程就是"用无产阶级的思想意识去同自己的各种非无产阶级思想意识进行斗争；用共产主义的世界观去同自己的各种非无产阶级的世界观进行斗争；用无产阶级的、人民的、党的利益高于一切的原则去同自己的个人主义思想进行斗争。"[2]

只有长期进行这种自觉的思想修养，才可能做到一不怕苦，二不怕死；吃苦在前，享受在后；忍辱负重，任劳任怨；严以责己，宽以待人；诚恳坦白，团结群众；"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"；"威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫"；成为一个"高尚的人""纯粹的人"，一个"具有共产主义道德的人"。

刘的理论和他的这一著作在中国共产党内享有盛誉。据说许多人在思想苦闷或遇到问题想不通时便读此书，反省自己，增进修养，从而得到解答。

当时是在紧张激烈的战争环境和农村条件下，知识分子必须在农村和以农民为主体的革命军队打成一片，以进行艰苦漫长的对敌斗争，这成为时代的要求和现实的需要。所以，毛、刘宣讲、发展道德主义在当时并不是空洞的说教或虚伪的装饰，而是有其非常切实的实际效用和实践成果的。毛、刘以"思想改造"和"自我修养"作为武器，在思想上情感上的确批判、消除了形形色色的不利

---

① 同上。

② 《刘少奇选集》上卷，第121页。

于当时现实斗争和政治要求的思想、观念、习气、风尚以及具体人物，而不像其他共产党那样只以组织上清除出党为巩固队伍纯洁组织的途径。总起来看，强调思想改造、个人修养，确乎是延安时期党的建设和发展中的一个突出特点。这种高扬共产主义道德的思想改造运动，确乎极大地提高了人们的自觉的革命意识，极大地鼓舞了人们的信念和斗志，极大地推动了当时革命实践活动。重视思想意识和个人修养便从此成了中国化的马克思主义的一大特色。

在《中国近代思想史论》里，我曾着重提到具有民粹主义特征的章太炎认为道德是社会进步的动力。“章太炎对历史和历史人物的评定，也多从道德着眼……，他对当时满清政府的官吏和改良派的斗争，也总是尖锐揭露对方个人道德的堕落、人格的低劣、……‘湛心利禄’、‘庸耻丧尽’、官迷心窍、趋附势利、佞媚谄伪、怯懦畏葸……等等。这种人身揭露的道德武器，在极端爱面子的中国上流社会和知识分子中，经常是使人狼狈不堪，能够取得很大战果的。”[①]

在延安整风以及以后的历次思想改造运动中，自我的道德反省和别人的尖锐批评，不也常常使人汗流浃背、无地自容么？

> 最有趣的是，章太炎从所谓道德标准出发，把当时社会分为十六个等级，……“一曰农人，二曰工人……”“农人于道德为最高，其人劳身苦形终岁勤动……”……“而通人（高级知识分子）以上则多不道德者……”“要之知识愈进，权位愈伸，则离于道德也愈远”……。
>
> 章太炎强调革命者必须讲求道德。……道德成为革命和

① 《中国近代思想史论》。

一切进步作为的动力和目标。章太炎和陶成章等人不但在思想言论，而且在一定程度的身体力行上，都着重突出了甘于艰苦不畏牺牲的道德作风，在当时具有很大的吸引力。①

"现代新儒家"则以另种哲学的理论形态突出了道德主义，他们强调孔孟程朱陆王的哲学传统，就是以"内圣"("正心诚意格物致知")来作为"外王"("治国平天下")的根本基础的。②

可见，无论是下层或上层，在中国小生产传统社会里，道德主义或伦理主义在意识上、理论上、哲学上是有其强固的力量和影响的。因此，它对马克思主义的关系、影响、功过是非以及前景如何、如何估价等等，便是一个极待研究的复杂而重要的课题，特别在今天，尤其如此。西方马克思主义派别中也有伦理社会主义，但它与中国这种讲求个人修养、非常注意"内圣"即个人的思想改造的道德主义，仍大不相同。

"毛泽东思想"③这一术语主要是由刘少奇所大力倡导、阐发和定义的：

毛泽东思想，就是马克思列宁主义的理论与中国革命的实践之统一的思想，就是中国的共产主义，中国的马克思主义。④ ……

这个理论，就是毛泽东思想，就是毛泽东同志关于中国历

---

① 《中国近代思想史论》。

② 参阅本书《略论现代新儒家》。

③ 胡耀邦《深切地纪念王稼祥同志》指出，1943 年 7 月 8 日王在《解放日报》发表的论文中，"初步论述了毛泽东思想"，"他是我们党正式提出'毛泽东思想'这一科学概念的第一人。"(《人民日报》1986 年 8 月 15 日)

④ 《刘少奇选集》上卷，第 333 页。

史、社会与中国革命的理论与政策。①

综前所述,这里所指的马克思主义的理论主要是指辩证唯物论、党的组织理论、无产阶级在民主革命中的领导权等基本思想理论,这里所指的中国革命的实践,主要是以农民为主体以农村为革命根据地的武装斗争即农民革命战争的实践。毛泽东思想的确是把二者结合起来了。

三　1949年—1976年

1949年的胜利,使毛泽东思想——“马克思列宁主义理论与中国革命实践之统一”成为万众信服举世钦佩的社会统治意识和国家指导思想。宣传、阐释、学习毛泽东思想成了近三十年来的中国大陆思想的主题。以致有人嘲讽说,只有毛泽东思想,几亿人都不必思想了。而林彪后来就正是这样要求的:“读毛主席的书,听毛主席的话,照毛主席的指示办事,做毛主席的好战士”。

1949年的胜利,的确带来了一个新中国。一个不再受百年来的各个帝国主义欺压的独立的中国,1949年炮击长江中的英国军舰,五十年代出击美国于朝鲜,六十年代初又彻底与苏联决裂,确实证明中国已不再可轻侮。百年来帝国主义给予中国的耻辱一扫而光。1949年的胜利也带来了一个空前统一的中国,自北京到边境,从黑龙江到西藏,中央的指示令行禁止,级级奉行,畅通无阻;不再是五十年来的军阀混战四分五裂的割据局面了。数十年广大地域的人民不再受割据、战乱的蹂躏损害。1949年的胜利还带来了一个社会平等的中国,地主、官僚被彻底打倒,工农劳动阶级扬

① 《刘少奇选集》上卷,第333页。

眉吐气，经济收入、财产分配、社会地位、政治待遇甚至在称呼、礼节等等各方面，广大人民空前地相对平等。这些都标志着五十年代初"解放"一词带来的社会含义：经济恢复，政治清明，秩序稳定，人民团结，社会风尚和道德水平显著提高。这是充满了理想和希望的开国时期，这是马克思主义经由一场荡涤旧社会、打倒剥削者的革命之后带来的新鲜气象的胜利时期。

可是，这一切并没有继续长久。曾几何时，大体在累积了数年之后，而以1957年为转折点，整个社会就逐渐陷于紧张、痛苦、匮乏、沉默、贫穷以至到最后的"史无前例"的动乱之中……。

这一切又是如何可能的？这与理论有何关系呢？

本来，在抗战中，以毛泽东《新民主主义论》为理论基础的中共纲领是明确提出为建立一个"新民主主义"的新中国而奋斗的。这个"新民主主义"并非社会主义或共产主义，它在经济上允许资本主义存在和适当发展，在农村实行"耕者有其田"；政治上"实行无男女、信仰、财产、教育等差别的真正普遍平等的选举制"；文化上是"民族的、科学的、大众的"。总之，不是社会主义或无产阶级专政的而是新民主主义的经济、政治和文化。

1949年以后党内继续有过"确立新民主主义社会秩序"，"确保私有财产"等主张，但被毛泽东坚决否定了。当时强调向苏联——这个"社会主义老大哥"学习，中国革命于是很快就迈上第二步即社会主义改造阶段，即"要在十年到十五年或者更多一些时间内，基本上完成国家工业化和对农业、手工业、资本主义工商业的社会主义改造"。毛泽东不断地批判"有人在民主革命成功以后，仍然停留在原来的地方。他们没有懂得革命性质的转变，还在继续搞他们的'新民主主义'，不去搞社会主义改造。这就要犯右倾

的错误。"[1]

毛泽东本是批判"左"倾错误率领全党取得胜利的;至此,他却不断批判"右倾",率领全党陷入了严重错误。

反"左"是从实际出发的,是分析了左倾思想的社会阶级根源及其在革命中的政治、组织、思想上的具体表现而得出的基本符合事实的客观论断;反右则是从主观的革命要求、意志、观念、理想出发,并没有真正具体的材料事实足够证明"右"的存在。

毛泽东说:

> "确立新民主主义社会秩序"。这种提法是有害的。过渡时期每天都在变动,每天都在发生社会主义因素。所谓"新民主主义社会秩序",怎样"确立"?要"确立"是很难的哩!比如私营工商业,正在改造,今年下半年要"立"一种秩序,明年就要不"确"了。农业互相合作也年年在变。过渡时期充满着矛盾和斗争。我们现在的革命斗争,甚至比过去的武装革命斗争还要深刻。这是要把资本主义制度和一切剥削制度彻底埋葬的一场革命。[2]

可见,论证主要是建筑在所谓"不断变动"这种抽象的哲学观念之上的,是一种哲学观念的推演。至少自 1953 年起,毛泽东就特别重视这种所谓不断的变动、革命和斗争。本来,按毛自己的规划设想,社会主义的农业手工业改造(即农业合作化运动)和私营工商业改造(即从公私合营到收归国有)应该与"国家工业化"并

---

① 《批判离开总路线的右倾观点》(1953 年 6 月 15 日)《毛泽东选集》第五卷第 81 页。苏联作为"社会主义的样板"和东欧迅速消灭资产阶级等等作为外部压力,亦应考虑在内,但毕竟不是主要的。民主革命中毛便顶住了压力。

② 《毛泽东选集》第 5 卷,第 81—82 页。

行，至早在十年之内完成。但是，不到三年，[①] 这种“改造”却提前超额地完成了，“国家工业化”则不过刚刚起步。

为什么会这么快？这种历史性的变动（社会生产关系、所有制的改变等等）是符合客观规律的么？当时，哲学界曾发生过“生产关系是否跑到生产力前面”的疑问和讨论，即在如此落后的生产力（农业小生产）基地上，如何可能有如此高度公有化的生产关系的农业高级生产合作社（以及不久以后的“一大二公”的人民公社）呢？这符合马克思主义基本原理的唯物史观吗？

这在当年没有允许真正展开讨论。答案已经事先拟定：

> 我们现在不但正在进行关于社会制度方面的由私有制到公有制的革命，而且正在进行技术方面的由手工业生产到大规模现代化机器生产的革命，而这两种革命是结合在一起的。在农业方面，在我国的条件下……则必须先有合作化，然后才能使用大机器。[②]

于是在亿万农民和全国农村中掀起了“农业合作化的高潮”，原定十五年的社会主义改造，就是这样“突击”式的完成的。而所谓要同时“结合在一起”的“现代化机器生产的革命”，却不但两三年而且十五年后也并未在广大农村出现。那么，这个农业合作化的著名高潮以及以后的“坚持”“巩固”又是如何可能的呢？毛泽东说：

---

① 其实无论十五年、十年的估计亦均无客观研究和科学依据，於是提前推后也就算不得什么了。

② 《关于农业合作化问题》（1955年7月31日）《毛泽东选集》第5卷，第182页。

政治工作是一切经济工作的生命线。……农业合作化运动,从一开始,就是一种严重的思想的和政治的斗争。每一个合作社,不经过这样的一场斗争,就不能创立。……只要一松劲,又可能垮台。山西省解虞县三娄寺合作社,就是在巩固以后,因为松劲,几乎垮了台的。仅在那里的党组织批判了自己的错误,重新向社员群众进行了反对资本主义加强社会主义的教育,恢复了政治工作,方才克服了那里的危机,走上了继续发展的道路。反对自私自利的资本主义的自发倾向,提倡以集体利益和个人利益相结合的原则为一切言论行动的标准的社会主义精神,是使分散的小农经济逐步地过渡到大规模合作化经济的思想的和政治的保证。[①]

毛泽东建国后的确用了很大力量去抓他非常熟悉的农村,他抓的主要是生产关系上的不断革命;即由私有制不断过渡到由"低级"到"高级"的公有制。而作为这种"过渡"的动力则是"一种严重的思想的和政治的斗争"。于是,这种"斗争"本身便成了改变社会生产关系的"保证"。所以,从中央到地方,毛不断批判"右倾"和"右倾机会主义",并掀起群众运动,以此来发动、巩固、发展社会主义所有制和实现整个生产关系的改变。而所谓批判右倾,按毛泽东的规范也就是无产阶级与资产阶级、社会主义与资本主义两个阶级、两条道路的斗争。

这,基本上构成了1949年后毛泽东所提出所坚持所不断发展的思想理论的主线。它首先表现在农业合作化运动中,以后又扩及整个经济领域,同时更表现在从批判《武训传》、《红楼梦研究》到反右派运动到所谓"红""专"辩论等等意识形态领域中。毛泽东最

① 《关于农业合作化问题》,《毛泽东选集》第5卷,第243—244页。

感兴趣和最关注的是农业和意识形态这两大领域[①],正是在这两大领域内,从建国以来,折腾的最多,最热闹,也最痛苦。毛泽东在这两个领域中所坚持贯彻的便是这种所谓"两个阶级、两条道路的斗争"。以后毛便把这一"斗争"模式扩及全面工作和几乎所有领域:

> 我国社会主义和资本主义之间在意识形态方面的谁胜谁负的斗争,还需要一个相当长的时间才能解决。这是因为资产阶级和从旧社会来的知识分子的影响还要在我国长期存在,作为阶级的意识形态还要在我国长期存在。[②]
>
> 庐山出现的这一场斗争,是一场阶级斗争,是过去十年社会主义革命过程中资产阶级与无产阶级两大对抗阶级的生死斗争的继续。在中国,在我党,这一类斗争,看来还得斗下去,至少还要斗二十年,可能要斗半个世纪……[③]
>
> 整个过渡时期存在着阶级矛盾、存在着无产阶级和资产阶级的阶级斗争、存在着社会主义和资本主义的两条道路斗争。忘记了十几年来我党的这一条基本理论和基本实践,就会要走到邪路上去[④]。
>
> 阶级斗争,一抓就灵。[⑤]

---

① "毛似乎是在当代最关心教育的政治领袖""毛关于教育的许多观念甚至在他成为马克思主义者以前就有了"(E. C. Pischel,见 Pick Wilson 编《Mao Tse-Tung in the Scales of History》第 172、151 页,参阅《青年毛泽东》。

② 《毛泽东选集》第 5 卷,第 390 页。

③ 《机关枪和迫击炮的来历及其他》(1959 年 8 月 16 日)。

④ 《在中共中央政治局召集的全国工作会议上的讲话》(1965 年 1 月)。

⑤ 《人民日报》1966 年 10 月 1 日。

……………

《毛泽东选集》第五卷收的是1949年建国到1957年底的文章，其中很少有专门讲经济建设特别是讲工业经济的文章，毛对这方面不很熟悉，也较少发言。他后来提出"鞍钢宪法""以钢为纲""工业学大庆"等决定性的方针路线，则与他未曾发表的学习政治经济学的笔记一样，都主要是一种哲学观念的推演，这种推演又正是从他所熟练运用的军事——政治思维来进行的。毛主要从政治角度来讨论、研究、规范经济，而这亦即是毛在五十年代就提出来的"政治挂帅"。毛经常强调的是：

> 思想和政治又是统帅，是灵魂，只要我们的思想工作和政治工作稍为一放松，经济工作和技术工作就一定会走到邪路上去。[1]

所以，不是经济、更不是科技决定思想和政治，而必须是思想、政治"挂帅"去决定、主宰、领导经济、科技以及其他一切。

毛的这种思想的来源，正是1949年前的战争经验。例如：

> 经过政治教育，红军士兵都有了阶级觉悟，……都知道是为了自己和工农阶级而作战。因此，他们能在艰苦的斗争中不出怨言。[2]
>
> 人民解放军建立了自己的强有力的革命的政治工作，这是我们战胜敌人的重大因素。[3]

---

① 《工作方法(草案)》(1958年1月)。
② 《毛泽东选集》第63、1144页。
③ 同上。

……

由于强调政治挂帅、阶级觉悟，强调“要用阶级和阶级斗争的观点，用阶级分析的方法去看待一切、分析一切”，而“阶级和阶级斗争、阶级分析”又主要是“无产阶级”与“资产阶级”的“你死我活”的两军对战，于是弥漫在政治、经济而特别是意识形态领域，无论从文艺到哲学，还是从日常生活到思想、情感、灵魂，都日益为这种“两军对战”的模式所规范和统治。例如，哲学上是唯物论与唯心论的“两军对战”；历史上是地主阶级与农民阶级的“两军对战”；文艺上是现实主义和反现实主义的“两军对战”；“百家争鸣”实际也是两家[1] ……。至今为止，与军事毫无关系的日常生活和书面语言中，便仍然充满了“战役”“战略”“制高点”“突击”“突破口”……等等军事术语。

但是，为什么 1949 年建国以后就应该立刻向社会主义过渡呢？为什么自此以后就主要是无产阶级与资产阶级的斗争呢？为什么即使在合作化全面胜利、“社会主义改造”完成之后，仍然是无产阶级与资产阶级的全面斗争呢？为什么千百年来根深蒂固无孔不入的封建主义，反而不必去斗争了呢？……

并没有多少从马克思主义理论上的客观论述，有的只是这种哲学推演：整个宇宙、世界、社会既然是靠矛盾、斗争来推动和发展，那么地主阶级消灭了，“理所当然”地便是无产阶级与资产阶级这个“两军对战”来作为社会前进的动力，这好像是从毛泽东所理解的马克思主义的宇宙观——辩证唯物论所必然推论出来的结论。而且既有苏联斯大林模式的社会主义（也是反布哈林右倾机会主义后强制进行的农业集体化运动）作为范本，又有在长期军事斗争中所积

---

① 《毛泽东选集》第 5 卷，第 409 页。

累的“两军对战”的观念、习惯以至感情，就似乎更证明着上述理论的正确，这正是使“两个阶级两条道路”的理论为人们所接受甚至信服的一些基本原因。

但是，这与马克思主义的基本理论——唯物史观（历史唯物论）究竟有什么关系呢？不少人也写了不少阐述文章，很大部分都说这是“发展”了马克思主义：你看，先改变生产关系（合作化），后发展生产力（机械化）；突出政治以统帅经济；强调思想改造以建造共产主义新人……；这些都是马克思恩格斯列宁以至斯大林所并没有或很少讲过的。

斯大林在苏联工业化时期强调是技术决定一切、干部决定一切。毛泽东批判了它，把它倒了过来，强调政治决定一切、群众决定一切。斯大林写了辩证唯物论之后毕竟还写了历史唯物论，尽管把后者只当作前者的演绎和应用，毛泽东只写了前者（如《实践论》《矛盾论》《人的正确思想是从哪里来的?》）。脍炙人口的《关于正确处理人民内部矛盾问题》也并不就是历史唯物论的基本原理，而恰恰又是“辩证唯物论”的直接的政策运用。从而，毛泽东所注意并强调要改变的生产关系和意识形态，便主要不是那些不适应现代生产力（大工业、科学技术）的部分，如小生产的经营管理方式、观念习惯等等。不是向现代生产力和生产方式所要求的科学、法制、经营管理的合理化、事业化和培养大量知识分子人才的方向前进，而是向相反的方向走去。毛泽东以他所熟悉的农业小生产和军事斗争的经验、观念、习惯和理想，强调思想、政治、群众运动、牺牲精神来改变世界。毛泽东所强调的是应该不断地组织作战，不停顿不间断地进行革命，以保持群众不断高昂的革命热情，才能推动社会前进，才能战胜资产阶级和资本主义。

那么，什么是资产阶级、资本主义？什么是无产阶级、社会主义呢？由于没有进行以唯物史观为理论基础的科学研究，这种种概念

和观念便始终处在非常模糊朦胧的状态中。它无所不包却似是而非。当不断地人为地制造运动，把这种“两军对战”理论模式普及到广大群众和社会生活中去时，便很容易极为简单化地把一切坏的事物、现象都归入为以“剥削”为基础的所谓资产阶级、资本主义范畴，把一切好的事物、现象都归入以“劳动”为基础的无产阶级、社会主义范畴。于是，在这里，无产阶级、社会主义与资产阶级、资本主义便变成了“劳动”与“剥削”、“公”与“私”、“善”与“恶”的对立和斗争。本来具有特定历史内容的唯物史观的范畴，便逐渐变成了超时代的道德伦理范畴。道德的观念、标准、义愤日益成了现时代的政治内容。政治变成了道德，道德变成了政治。①

政治挂帅、突出政治于是便成了突出道德、道德挂帅，变成了突出大公无私的牺牲精神奋斗精神，认为是它推动着社会的前进、生产的发展、人类的进步。无论是讲革命，讲建设，强调的总是“群众中孕藏着一股极大的社会主义积极性”②，“要具有无产阶级的彻底革命精神，不为名、不为利、不怕苦、不怕死、一心为革命”“一不怕苦、二不怕死”，“向雷锋同志学习”……。

如我们所知道，这种道德主义在中国社会和中国人的文化心理积淀中是有其深厚的基础的。不仅封建社会本就以伦理主义作为意识形态的基本核心，宋明理学的“克己复礼”“正心诚意”曾经是长久的社会统治意识和官方正统哲学，它已成为人们所熟悉所习惯的文化心理；而且更由于新旧中国的交替，确乎使人们对经历

---

① “政治挂帅”“先红后专”等等与中国传统的所谓“内圣”为主、“内学”为本（张之洞：“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学启世事”《劝学篇》）的“中体西用”论在实质上有相似处。参阅《漫说“西体中用”》。

② 这种“社会主义积极性”也包含着集体利益与个人利益的结合和统一的内容在内，这与青年毛泽东以发展身心为道德有思想上的相承处，值得进一步研究，此处暂略。

了残酷战争取得胜利的革命和革命者("老干部")在伦理道德上有极大的尊敬。对旧的黑暗社会和生活形态的憎恶和对未来理想社会的向往,唤起了也培育着人们对革命、对革命道德、对集体主义、对自我牺牲精神的忠诚的热情和极度的信任。于是,个人利益以至个人本身当然包括个人的独立、自主、自由、平等……,不仅都是渺不足道的;并且都作为异己的有害的资产阶级的东西被清算。真正重要的是集体的、国家的、革命的事业和利益,"个人的事再大也是小事,集体的事再小也是大事",这也就是"先公后私""一心为公"和"舍己从公"。

也由于高度中央集权的计划经济,和各方面日益加强的一元化领导体制,使行政权力通过共产党组织支配一切和干预一切,从社会生产、分配、消费到私人生活和私人事务(如工作、迁徙、婚姻、恋爱等等)。于是,一切依附于政治,从属于政治,政治的地位、权力、等级成为社会最重要最强有力的标准和尺度。于是,在实际生活中,人们感到作为社会动力的似乎也不是经济,而是政治了。这样,共产主义也不再首先是经济发展的产物,而主要成了某种政治——道德的理想,共产主义新人不再是全面发展个性潜能的人,而成了道德高尚、意识"纯洁"亦即"政治觉悟高"的圣贤。连历史人物也纯以道德作为评价标准(文革前夕关于李秀成的讨论)……等等,等等。

这与马克思的唯物史观相距已相当遥远了。"政治挂帅"和道德至上使置根于小生产保护小生产的封建政治和封建道德,披着新装上市。正是在这种思想基础和现实基础上,发生了"文化大革命"。

"文化大革命"本来是从文化批判开始的,这"文化批判"又正是继承着自批《武训传》开头的建国十七年来一系列名为"文化批判"实际是政治批判而来。"文化大革命"批判得最凶的文艺"黑八

论"("写真实"论、"现实主义的深化"论、"现实主义的广阔道路"论、"反题材决定"论、"中间人物"论、"反火药味"论、"时代精神汇合"论、"离经叛道"论等[1])便都是文革以前提出批判的。在经济、哲学、史学领域,也如此。对所谓"资产阶级反动学术权威"的批判,也是从俞平伯、冯友兰到周谷城,即从建国初期到文革前夕一以贯之的。不同在于文化大革命公开声称"实质上是场政治大革命",并且主要矛头指向了所谓"党内走资本主义道路的当权派"——即当年同艰苦共患难打下了江山的老干部。但是,这也是与从1959年反右倾机会主义到四清运动整基层干部的路线进程一脉相承的。因为,反右派运动以后,知识分子都噤若寒蝉,毛的斗争哲学便主要指向党内。

这也有其现实原因。数十年艰苦奋斗的战争环境毕竟过去,和平时期使日常生活中的物质利益日渐突出出来,供给制在五十年代初期为薪金制取代,人皆同志日益被各种等级官衔所规范,战争时期为集中意志反对"极端民主化"而强调命令、集中的习惯,这时演化为封建性的官僚主义和观念、制度上的等级主义、服从主义。"一言堂""唯上是听""当官作老爷"日益在时间和空间中蔓延开来,封建主义的影响从经济基础到上层建筑和意识形态(包括旧中国的封建官场恶习),在解放初期被冲击后再次迅速地以新的形态不仅死灰复燃,而且变本加厉。

于是,人民群众充满着不快、不满和愤怒,特别是在敏感的学生群中。"文革"之前就不断有过"学生闹事",抗议官僚主义,反对各种落后体制。1957年的"鸣放"也表现得非常明显。毛泽东是看到了这一点的。在"文革"中,他便指出群众有气要发泄。毛泽东提出"资产阶级就在党内"、"打倒走资本主义道路的当权派",把

---

① 见《林彪同志委托江青同志召开的部队文艺工作座谈会纪要》。

矛头直接指向各级党政领导，这个运动之所以能如此迅风疾雨地发动群众自发地搞了起来，人人参加，来势猛烈，毁坏力极强，其重要原因正在这里。

所以，把文化大革命简单归结为少数野心家的阴谋或上层最高领导的争权，或简单描述为一场迫害知识分子的运动，便是肤浅而不符合实际的。当然有这一方面的内容和成分，但当时广大群众包括知识分子而特别是青年学生是如醉如狂地忠诚地投入这场“革命”的。这一基本史实和主要方面，是无法用上述说法来解释的。

就这场“革命”的发动者、领导者毛泽东来说，情况也极为复杂。既有追求新人新世界的理想主义一面，又有重新分配权力的政治斗争的一面；既有憎恶和希望粉碎官僚机器，改煤炭“部”为煤炭“科”的一面，又有怀疑“大权旁落”有人“篡权”的一面；既有追求永葆革命热情、奋斗精神（即所谓“反修防修”）的一面，又有渴望做“君师合一”[①] 的世界革命的导师和领袖的一面。既有“天理”又有“人欲”；二者是混在一起的。而毛青年时代所具有的意志主义、理想主义的个性，也在自以为马克思主义已经娴熟可以从心所欲的晚年中，充分展露了出来。毛的“造反有理”的观念情感、浪漫的反叛欲求，从少年到晚年都一直存在，也表现在他生活的各方面，只是有时被理知自觉压抑下去（如中年领导民主革命和晚年处理国际关系时必需顾及各种客观现实条件），但有时却由于有理论武装（如上述两个阶级两条道路的斗争理论）而更加突出了。对“破

① 章士钊《柳文指要》。

坏一个旧世界"的兴趣，使毛从孔夫子到新文化、从党[①] 到政府[②]的各种权威，一律加以批判和否定。"不破不立"，"一分为二"，"斗争哲学"……在一定意义上正是毛早年的"与天奋斗""与地奋斗""与人奋斗""其乐无穷"的继续。[③] 但从早年起并在中年获得重大成功的"经验理性"却越来越被推置一旁，这当然与毛越来越脱离群众和社会生活有关。毛原来制衡得很好的自己的思想构架，自1949年以后便开始片面发展，到"文革"达到了顶峰。

例如，民粹主义的理想和革命战争时代军事共产主义的成功，使毛总怀念着供给制，赞赏"大锅饭"，要求"破除资产阶级法权"，希望首先从分配、消费上来实现共产主义。1958年"大跃进"中，所谓"吃饭不要钱"、"公共食堂"，曾被毛所肯定而普及全国。毛不再真正深入地注意研究现代经济生活的实际。

此外，当然就是上述的道德主义。从大跃进时的"春风杨柳万千条，六亿神州尽舜尧"到文化大革命的"斗私批修"……

"以阶级斗争为纲"的斗争哲学，"斗私批修"的道德主义，"向贫下中农学习"的民粹主义[④]，构成了毛的晚年思想的一些基本特征。这些特征并非突然产生出来的，它们是既有其个人思想的由来已久的根源，又有中国社会的现实基础。

---

① 外国研究者特别注意毛在"文革"中"摧毁党"的特异作法，并认为毛一直有无政府主义思想。本文不同意这看法。毛在青年时期确接受过无政府思潮的影响，但似乎主要在于接受这一思想的反束缚和乌托邦理想社会方面而不在其非组织、反权威方面。接受马列主义后，毛一直是强调纪律、集中，反对"极端民主化"要求"消灭……工作中的某些严重的无纪律状态或无政府状态"的(《毛泽东的读书生活》第27页)。所以"文革"后期当《人民日报》批评"文革"造成无政府主义，毛大不以为然。

② 如"一月风暴"后成立上海公社后改为"革命委员会"，而不再叫"政府"。

③ 参阅《青年毛泽东》。

④ 到"文革"后期，某些地方连工人阶级也要下放劳动去"向贫下中农学习"。

林彪和"四人帮"便在这种"毛泽东思想"的旗帜下作了"得力的助手",他们在思想上谈不上什么自己的东西,但他们(特别是林彪)却的确把毛的上述某些思想发挥到了极端,例如为毛泽东所肯定的林彪"四个第一"的思想:

> 人的因素第一,政治工作第一,思想工作第一,活的思想第一。

此外,如林彪说:

> ……精神的东西可以转化为物质的力量。……像原子弹爆炸一样,爆发出很大的力量。
>
> 共产主义就是讲的一个"公"字,反对一个"私"字。要破私立公,……就要从灵魂深处爆发革命。

这位"林副统帅"(当时全国在形式上编为军队,所有机关单位都以军队建制)所"发展"的,不正是毛泽东许多思想的完全唯心主义化和封建主义化么?

林彪并直接倡导封建形态,把个人崇拜仪式化,如编制"语录",搞"天天读",把毛泽东的言论说成"最高指示"和"一句顶一万句","理解的要执行,不理解的也要执行"(这其实也来自军队习惯),以及搞"天才论",说"毛泽东思想是最高最活的马克思主义",是"当代马克思列宁主义的顶峰"等等。林彪不但在思想上而且也在组织上(如党章居然写上"接班人"名字)企图以无产阶级专政和社会主义的名义来建立起子承父业的公开的封建王朝。

但是,重要的是,在林彪摔死事件发生以前,广大干部、群众和青年学生为什么对这一切并未感到格格不入而奋起抵抗?为什么

广大群众、干部和学生都默默地接受了林彪搞的这一大套？当然，高压下的沉默并不等于真正的认同，但也确有不少的忠诚的信奉者，甚至在广泛的知识者之中。这就是因为，一则这一套有其传统的社会意识的根基、习惯，如“最高指示”与“圣旨下”连词句上也无多大区别，这与至今包括知识界也仍然接受甚至欣赏“伯乐”、包公、好皇帝属于同一传统意识和心理积淀。二则，这一套也并非突然从天而降，它们是过去十七年不断的“社会主义思想教育”“个人主义乃万恶之源”等等的延续。把“革命”当作目的本身来歌颂、崇拜和追求，把毛泽东作为偶像来崇拜，特别是把“老三篇”、“斗私批修”、“破私立公”的道德意识作为标准尺度来衡量一切，这是由来已久了。公私义利之辨，天理人欲之分，本是中国传统的文化心理，如今这一套以无产阶级革命意识和共产主义崇高理想而出现，便似乎成了最新最革命也最中国化的东西。中国知识分子很容易地接受了它，它从而使任何人(人总是有缺点、弱点和错误的，人总是有各种物质生活的要求、意向、愿望和享受的)都感到自己的罪孽深重，必须深刻检讨，努力忏悔……。在张思德、董存瑞、雷锋、王杰这些“毫不利己、专门利人”以至牺牲自己生命的英雄、烈士面前，你能不自惭形秽、彻底悔过和无条件投降么？你能不为伟大的共产主义理想、为社会主义祖国贡献自己吗？能不为此而接受审查、批判，忍受痛苦、揭发别人和改造自己吗？

这也就是为什么林彪总要反复强调“老三篇”、“破私立公”之类的秘密。

这里，与传统不同在于，这一套道德主义和公私义利之分是以阶级斗争为线索来贯串的，从而不再是比较复杂的、以稳定、和谐为目的和特征的传统的伦常观念，而是以更简化的“革命”的阶级观念来作为标准、尺度，这种公私义利、天理人欲的分辨更具有某种强制性的、公开的、“你死我活”的十分激烈的斗争性质。不仅在

现实中，而且在心灵中。在革命旗帜下，在道德主义的要求下，人们都不但理知上要认为，而且要求情感上也感到自己确有错误，确需改造，确需勇敢卫护革命，贡献自己。于是不断检讨自己，批判别人，揭发"罪恶"，划清界限、指责、悔恨自己对"资本主义""修正主义"的喜爱或"放松警惕"……。于是，有千千万万热情献身的红卫兵，有千千万万真心忏悔的老干部，有千千万万虔诚请罪的知识分子……。

这样一种空前规模的群众性的斗争、检讨的运动就这样发生了。奇怪吗？也并不奇怪。如前所说，它不但是几十年思想改造和所谓"社会主义思想教育"的自然结果，而且也与数千年来的中国传统精神不无关连。

林彪"自我爆炸"的事实，"571 工程纪要"的公布才从根本上唤醒了人们，这倒的确像一颗"威力无比"的"精神原子弹"，炸醒了人们的痴迷和恶梦。原来一切都是假的，高举"语录"天天喊"三忠于"、"四无限"[①] 的人原来是一群最大的骗子、坏蛋、野心家。什么"破私立公"，什么"灵魂深处爆发革命"，什么"四个第一"，什么"毛泽东思想是最高最活的马克思列宁主义"……，多么虚伪多么卑鄙多么可笑！政治终于揭开了它自身的丑恶，一切原来化为道德的伪装愈发显示出了这道德本身的虚假。人们确乎被惊醒了，重新用自己的常识和健全的理知来观察、判断，来估计现实、生活和历史。以前的一切怀疑、问题、看法、意见一下子便明亮地被证实被想通了。当然，有从一开始甚至从五十年代初便有过正确的疑惑和深刻看法的人，但毕竟是极少数，广大干部和群众是通过"文革"后期特别是林彪事件而觉醒的。

---

① "三忠于"是："忠于毛主席，忠于毛泽东思想，忠于毛主席的革命路线"；"四无限"是："无限忠诚"、"无限热爱"、"无限信仰"、"无限崇拜"毛主席。

"文革"是一个重要而漫长的故事,非本文所能详论。这里只想提出值得注意的两点:

一是这场看来似乎是失去理性的疯狂的"革命运动",却并非完全是非理性的产物。尽管其中有某些类似宗教狂热的成份,如对毛泽东的个人崇拜、如在激烈派仗中的自我献身,如无端的兽性发泄、疯狂破坏和虐待狂式的酷刑取乐,等等,但其主体却仍然是以普通理知为基础的,即它是以一整套"持之有故,言之成理"的道德理论即关于公私义利、集体个体、关于共产主义理想和"两个阶级两条道路的斗争"等等为根本依据的。它仍然具有普通理知上的可接受性,它仍然是一种理性的信仰、一种道德的宗教。这是中国的文化大革命与譬如德国的纳粹运动、高扬道德主义的"斗私批修"理论与日耳曼种族优越论的不同或貌同实异之处。把二者等同视之,是既忽视了社会土壤的不同,也轻略了传统的本质差异。德国传统精神中的那种盲目冲动的非理性主义和中国传统的实用理性,是并不相同的,混淆它们无助于清醒地去认识自己。

另一是,正因为中国的文化大革命基本上(至少在指导思想上)仍在理知的主宰、支配下,所以对情感和人性的扭曲也是通过理知来进行的。正是这样,造成了精神上的极大苦痛和心理上的无比折磨。它要求人们从理知上去接受、运用阶级和阶级斗争的观点来"观察一切""分析一切""判断一切",去"分清敌我"、"划清界限",要求人们从理知上运用"斗私批修""一不怕苦,二不怕死"的道德标准来检查自己、反省自己,这样才能做到"六亲不认""大义灭亲"……。于是社会上和传统中原来相当浓厚的父子夫妇兄弟朋友的人事关系和情感联系,便统统要求用这种阶级斗争的"革

命的"道德主义或者说革命的集体主义去破坏和取代[1]。不是非理性的情感迷狂，而是要求一切情感必须经由"理性"批准，必须经过痛苦的"思想斗争"，而"思想斗争"能容许的唯一的情感是"革命的""阶级感情"，一切人间的情谊、人际的关怀都必须放在这个新的道德标准下衡量估计、肯定否定。在这种"理性"的主宰摧残下，人们付出了极为高昂的情感代价。为了"革命"，为了"共产主义的伟大事业"……，互相凶狠地毫无情面地揭发、批判，虔诚地忠实地穷根究底地交代、检讨……。这里面有多少的痛苦、眼泪、血汗和生命！这里面造成了多少的人格分裂、精神创伤和人间惨剧！

当然，还不说那些借"文革"干坏事或思想污浊行为卑劣的人们，因为那是任何社会、时代和动乱时期都有的。尽管这些人中的一部分在这场"革命"中以及之前之后获得了暴利，但就整个社会和整个运动来说，毕竟居于次要的位置。

居主要位置的广大干部、群众在这场革命中，不但个性而且人性也遭到摧残扭曲，这种摧残扭曲都是以马克思主义的名义，在理性控制主宰下，由自己积极参与而造成的。这才是真正的巨大悲剧。

难道马克思主义应该是这样的么？为什么马克思主义在中国竟会结出如此难堪的果实？

为什么？为什么？……人们，特别是青年一代开始怀疑着、憎恶着、思索着。

---

① 在原始儒家本有所谓"子为父隐"（《论语》），舜弃天下窃负杀人的父亲而逃（《孟子》），都显示出血缘氏族的伦理本色。自秦汉以后，在所谓忠孝不能两全中，则多半"忠"高于"孝"，以国家名义的皇帝命令高于亲属要求，此即所谓忠君爱国的传统道德，这一切都以"革命的"服装在"文革"中上演。这里面尚有些有趣的复杂问题，暂略。

四　1976年——

一声惊雷，毛氏逝世。一个时代终于结束了。

"四人帮"很快就垮台，"凡是"派也没能支持几天。"实践是检验真理的唯一标准"这个以学术出现的政治命题在开始扫除人们走向新时期的思想阻碍：不能一切以毛泽东的是非为是非，必须从实际——人们的现实实践出发。这场讨论并没有真正的理论成果，它在完成了它的政治使命之后，也就没能再继续。

真正在马克思主义理论领域中展示出新时期特点的是关于"人道主义"的论争。

如前所述，"文化大革命"把从上到下整个社会中的传统的与革命的信念、原则、标准统统破坏了，人们在思想、心理、身体、生活各个方面受到了空前的痛苦和损伤。人们或被迫或自愿地出卖自己、践踏自己、丧失掉自己。人不再是人，是匍伏在神的威灵下的奴仆、罪人，或者则成了戴着神的面具的野兽。

于是，神的崩溃便从各个方面发出人的呐喊。人的价值、人的尊严、人性复归、人道主义，成为新时期开始的时代最强音。它在文学上突出地表现了出来，也在哲学上表现出来。它表现为哲学上重提启蒙，反对独断（教条），反对愚昧，反对"异化"，表现为对马克思《1844年经济学——哲学手稿》的研究盛极一时。当然最集中地表现为呼喊人道主义，把马克思主义解释（或归纳或规范）为"人道主义"。强调马克思主义是"以人为中心"，"人是马克思主义的出发点"，等等。这当然是对文化大革命以及以前数十年把马克思主义强调是阶级斗争学说的彻底反动，是对"以阶级斗争为纲"的根本否定。

强调马克思主义具有人道主义性质是不错的，但把马克思主

义解说为人道主义，或以人道主义来解释马克思主义，却并不符合马克思当年的原意。因为马克思主义主要是一种历史观，即唯物史观。它既有科学的内容，也具意识形态的作用。马克思主义的世界观也就是这种历史观，或者说是建立在这种历史观的基础之上的。人道主义不可能是历史观，用人道主义来解释历史，来说明人的存在或本质，必然带有空泛、抽象或回到文艺复兴、启蒙主义的理论上去。人道主义强调“人”，主要是个体、个人。马克思主义历史观讲的人，主要是从人类总体出发，然后讲到个体。制造工具的“从猿到人”的“人”，并非个体而是群体。只有到共产主义，每个人的自由发展才是一切人自由发展的条件。个体的这种自由是以人类总体的历史性的行程为前提的。从而在这个行程中，“个体与群体、小我与大我到目前为止具有某种有时甚至是严重的矛盾和冲突，这需要作具体分析……。东、西方目前有关的一些讨论有其具体历史的合理内容，在东方是反对封建官僚，在西方是对资本社会中各种异化的抗议。它们都要求人在‘物’的奴役压迫和束缚下解放出来，要求人掌握自己的命运，成为自己实践活动的真正主宰，因此都提出了人的存在价值和意义问题。……应该看到个体存在的巨大意义和价值将随着时代的发展而愈益突出和重要，个体作为血肉之躯的存在，随着社会物质文明的进展，在精神上将愈来愈突出地感到自己存在的独特性和无可重复性。

“重视个体实践，从宏观历史角度来说，也就是重视历史发展中的偶然。从黑格尔到现代某些马克思主义理论，有一种对历史必然性的不恰当的、近乎宿命的强调，忽视了个体、自我的自由选择并随之而来的各种偶然性的巨大历史现实和后果。我们一方面反对非决定论观点，因为无论如何，从原始社会到今天，从农业小生产到工业大生产，历史在进化，物质文明在成长，其中确有不以人们意志为转移的客观规律和历史法则，否认这点是不符合事实

的。但是,另一方面也要看到,人类中任何个体自我的实践都是在主动地创造历史,其中充满大量偶然因素。注意研究这些偶然因素,才能更深刻地理解强调作为个体的人的伦理学主体性意义所在"[1],才不致于重蹈过去道德主义把道德呐喊建筑在被异化的"集体主义"、"历史必然性"的宿命基础之上的谬误。因此,一方面应该反对在"革命的""集体的"旗号下种种抹杀、轻视个体性的所谓马克思主义的理论;另方面也要看到"大我"(人类总体)与"小我"(个体)之间的关系有一个极为复杂的具体的历史行程,用义愤、感伤、情绪以及价值判断、伦理原则是不能真正解释这个行程的。人道主义理论就有这方面的毛病。所以,我也仍然认为,"作为历史观的人道主义,其理论极为肤浅和贫乏,它不能历史具体地去深入分析现象,不能真正科学地说明任何历史事实,不可能揭示出历史发展的真相,从而经常流为一堆美丽的词藻、迷人的空谈、情绪的发泄。"[2] "我不赞成以人道主义代替马克思主义,那是肤浅和错误的。因为历史有时候并不是那么人道的。特别是在古代,需要通过战争,需要通过残酷的掠夺,才能发展。历史本身就是这样"[3]。用感伤、愤慨、好心来对待历史,用人性、人道主义来解释历史,是幼稚和不科学的;"人是马克思主义的出发点"的命题也是相当模糊的,"出发点"是什么意思?"人"又是什么意思?指个体还是指总体(人类)?便不清楚,首先便需要作番语义分析才能了解。可见,提倡人道主义虽有其现实合理性和正当性,但作为哲学理论,还需要仔细研究、充实和提高。如果停留在目前的水平上,而不加以严格的科学论证,那它就还不可能成为真正的理论创

---

① 拙作《批判哲学的批判》(修订本)。

② 拙文《夜读偶录》,《瞭望》1984 年 11 期。

③ 《美学与艺术讲演录》第 198 页,上海人民出版社 1983。

新。

但是，意识形态并不等于科学，也并没有所谓完全正确的理论，何况在理论上并不正确的东西在历史上有时却可以起进步作用。[①] 在粉碎了"四人帮"、中国社会进入"苏醒的八十年代"[②] 的时候，多么必然也多么需要这种恢复人性尊严、重提人的价值的人的哲学啊！"自由"、"平等"、"博爱"、"人权"、"民主"……这些口号、观念充满着多么强烈的正义情感而符合人们的愿望、欲求和意向啊！它们在揭露林彪"四人帮"的封建主义、"集体主义"的罪恶，表达对各种压迫、迫害的抗议上，多么切中时病啊！尽管它在理论上相当抽象、空泛、贫弱，不能深刻说明问题，而且情感大于科学，但是，它们表达了人们压抑了很久的思想、观念、情感、意识，激起了人们与以文化大革命为代表的旧传统相彻底决裂的斗志和决心，唤起人们去努力争取被否定了和埋葬了的个人的人格、个性、生活权利、正当欲求……。所以，说"一个怪影在中国知识界徘徊——人道主义的怪影"[③] 便是有其真实的现实依据的。这就说明，为什么人道主义的理论、观点、思潮，尽管被大规模地批判，却受到广大知识分子以至社会的热烈欢迎，并且它能与经济改革同步，配合和支持着改革，把社会推向前进。因为它们是在继续清算文化大革命，是在继续与封建主义作斗争。这也很清楚，为什么批判者们尽管引经据典，大造声势，力加驳斥，证明马克思主义的确并不是人道主义，却始终应者寥寥。这些批判文章强调集体主义，反对个人主义，提倡伦理价值，呼唤献身革命等等，一切似乎都很

---

① 恩格斯："在经济学的形式上是错误的东西，在世界历史上却可以是正确的"(《马克思恩格斯全集》第 21 卷第 209 页)。列宁重复了恩格斯这一论断并指出要"记住恩格斯的名言"(《列宁选集》第 2 卷第 322、431 页)。

② 拙作《中国近代思想史论》末章。

③ 王若水：《为人道主义辩护》第 217 页，三联书店，1986，北京。

正确，但却是几十年来人们早已熟知的论调。由于被"文革"以来的事实所彻底败坏，人们对这些老调不但不再信任，而且相当反感，于是对这种批判掉头不顾，置之不理，毫无兴趣，也就是很自然的了。从理论上说，这种批判的根本弱点，正在于它没能具体地科学地考察中国这股人道主义思潮的深厚的现实根基、历史渊源和理论意义，也就是说，这批判没有注意到这股人道主义思潮有其历史的正义性和现实的合理性。批判离开了这个活生生的现实，仍然是就理论谈理论，从而这批判也抽象、空泛、贫弱，离开了正在前进中的中国社会实践，它当然不能取胜。

马克思主义在中国的确到了一个关键时刻，正像中国社会到了一个如何前进的关键时刻一样。马克思主义之需要创造性的发展和这种发展的重要意义，没有任何时候像今天在中国这样突出。从五六十年代东欧、苏联到七八十年代中国的人道主义潮流，共同展示了马克思主义理论传统本身由于强调社会忽视个体所带来的巨大缺陷，但并未真正开辟如何走向未来的理论通道。如何概括总结百年来的世界经验，如何概括总结数十年中国经验，将是一个巨大的题目和远为艰难的工作，它也将经历异常困难、复杂的漫长过程。

千里之行，始于足下。这里只想最简略地说两点。

第一，应该回到历史唯物论(唯物史观)。应明确唯物史观才是马克思主义的基本理论(辩证唯物论等等是后来推演出来的)。历史唯物论又可以分作哲学层和科学层两个层面。后一层面将具体地研究生产力、生产关系、基础、上层建筑、国家、法律、文化、科技、家庭……等等问题。它将或分化或渗入或成为许多专门的社会科学学科。美国一些马克思学者用现代分析哲学、数学博弈论等等来解释历史唯物论和马克思主义，使之更加科学化，是很值得注意的。

就哲学层次说，历史唯物论即主体性的实践哲学，或称人类学本体论。它应包含工艺社会结构(人类学主体性的客观方面)和文化心理结构(人类学主体性的主观方面)这样两个方面。提出文化心理结构作为主体性实践哲学的一个方面，是有其重要意义的，它要求总结过去，认识自我(民族、社会、时代)。例如，如何在所谓"迷信中忍耐，保守中沉默"的国民性中，在上述道德主义的传统经验中，认识到它的致命的缺陷和仍然值得保存、发扬的优胜处，便是一件非常艰巨的工程。

第二，对马克思、列宁的经典理论的研究，需要改善和加强。这又有两个方面。

第一个方面是发掘经典作家本人由于当时现实斗争的各种原因没有或未来得及展开的思想、观念、学说、主张。"许多伟大的思想家早期在建立自己的整体世界观的进程中，具有多方面的异常丰富的思想，但在他以后的一生中，多半是自觉或不自觉地依据时代的需要，充分发展了他的世界观或思想中的某些方面而并非全部。……由于当时阶级斗争政治斗争和马克思本人专注于无产阶级革命事业的理论和实际，马克思本人和他的追随者继承者如恩格斯、伯恩斯坦、考茨基、李卜克内西、梅林以及普列汉诺夫、列宁、卢森堡、第二第三国际等等，都主要发挥发展了有关这一方面的理论学说……，而把《手稿》以及《政治经济学批判(1857—1858)手稿》中尚未详细论证的其他一些重要的、珍贵的思想忽略过去或暂时搁置起来了。"[①] 这就把任务留给了我们。"人化的自然"思想便是一例。"人化的自然"不只是美学问题，它是一个根本哲学问题，是涉及文化心理结构、积淀、人性塑造问题，亦即涉及人的本质和存在问题。

---

① 拙文《艺术杂谈》，《文艺理论研究》1986年第3期。

第二个方面是重新审查、鉴定经典作家的论著、思想，发现问题，解决问题，不应再采取对待宗教教义的注经方式和迷信态度。例如在马克思本人那里，是否有基本理论（唯物史观）和战略策略（期望和号召无产阶级革命）之间的矛盾，便需要研究。当年，整个世界范围内主要是资产阶级民主革命，而马克思却期待德国的民主革命将导致无产阶级与资产阶级的决战，即实现社会主义性质的国际无产阶级革命，就是一例。即使在基本理论范围内，是否也有问题和矛盾呢？例如，对工具的使用、制造、更新，本是马克思所特别重视的问题，也是马克思主义的一个最根本的要点。因为正是它推动生产力的发展。但在《资本论》中，是否有脱离开工具，只着重分析论证"劳动力"的支出、买卖和创造剩余价值，而相对忽略了在劳动中科学技术、工具变化所带来的种种有关创造价值及剩余价值的问题呢？当科学直接成为生产力的今天，如何估计工具的巨大作用，如何计算与此有关的科技工作者的"劳动力"以及白领工人的地位等等问题，不是日益突出了么？从而，马克思主义应否看作只是（蓝领）工人阶级的世界观，而不更应是表达了人类总体的历史前景和知识分子的热情信念？

又例如，列宁关于管理国家的思想理论，也值得重新研究。《国家与革命》是列宁最重要的著作之一。其中认为：

> 资本主义文化创立了大生产、工厂、铁路、邮政、电话等等，在这个基础上，旧的"国家政权"的绝大多数职能已经变得极其简单，已经可以简化为登记、填表、检查这样一些极其简单的手续，以致每一个识字的人都完全能够行使这些职能……
>
> ……国家官吏的特殊"长官职能"可以并且应该在一天之内就开始用"监工和会计"的简单职能来代替，这些职能现在

只要有一般市民水平的人就能胜任，只要发给"工人的工资"就完全能够执行了。

……无产阶级革命实现以后，就可以而且应该从这里开始做起。在大生产的基础上，这个开始自然会使一切官吏机构逐渐"消亡"，……日益简化的监督和统计表报的职能将由所有的人轮流行使，然后再成为一种习惯，最后就不成其为特殊阶层的特殊职能了。[①]

毛泽东晚年的某些乌托邦思想，如人民公社，群众专政等等，也有与此类似之处。

……

但几十年来高度发展了的现代生活，却恰恰证明资本主义经济管理不是变得十分简单而是更为繁忙复杂，更需要种类繁多各式各样的专门家来主持操管。威伯(Max Weber)关于工业大生产必然涌现出一个技术和行政管理者的官僚阶层的理论，反而更加符合事实。在政治制度上，列宁曾对资本主义社会的议会制度予以猛烈抨击，所以十月革命后便加以废除而代之以工兵苏维埃。苏维埃在革命初期的列宁时代的确比议会制更民主，任何士兵代表、工人代表都可以在苏维埃上发言、争辩、讨论，但曾几何时，苏维埃制度在斯大林手上却变成了一块橡皮图章。所谓"代表"只剩下举手的荣誉了。由于苏维埃兼有立法与行政职能，似乎最大限度发扬了民主，让所有劳动者都参预国家管理；但同时却为少数几个人以至一个人的高度集权、甚至独裁专制制造了条件，因为再没有资本主义社会众多法律以及舆论之类的束缚限制了。于是，无产阶级专政变成了党专政，以至最后变成了斯大林一个人的独裁。

① 《列宁选集》第2卷第207、212—213页。

这些历史教训难道不需要从理论上重新加以检讨、研究吗?

总起来看,“自第二次大战以后,世界进入了后帝国主义时期,殖民地纷纷成立,构成了庞大的第三世界,现代科技和生产力的猛增,跨国公司的强壮,中小工业的繁荣,白领工人的扩大……,使世界的经济、外交、文化日益在进入一个新的多元化的阶段。……就中国说,时代最大特征之一是开始结束了几十年和几千年的封闭状态,中国文明将第一次跨入世界之林,与其他文明作真正的对话和交流。物质文明在走上现代化的道路,那么,中国的马克思主义哲学该怎么办呢?

> ……到目前为止,许多人(包括西方的一些马克思主义者)还认为马克思主义只是革命的理论、批判的理论。诚然,马克思主义是革命的理论、批判的理论,但它不只是这种理论。在现时代,不论在东方还是西方,光坚持或只谈革命的理论,就不够了。它只是马克思主义理论的一个方面,尽管曾经是主要的基本的方面。但无论如何,阶级、阶级斗争、革命都只和一定的历史阶段联系。在漫长的人类历史上,它毕竟是比较短暂的现象。不能天天革命,岁岁战争。阶级斗争不能“年年讲月月讲天天讲”,并且阶级迟早还要归于消灭。如果认为坚持和发展马克思主义,就是坚持和发展批判、革命,老是不断革命,这就要走向反面。所谓“无产阶级文化大革命”不是最沉痛的教训吗?所以,我认为,应该明确马克思主义不仅是革命的哲学,而且更是建设的哲学。不但因为我们现在主要建设,而且因为建设文明(包括物质文明与精神文明),对整个人类来说,是更为长期的、基本的、主要的事情,它是人类赖以生存和发展的基础。光批判,是并不能建设出新文明的。我们要

从人类总体的宏观历史角度来鲜明地提出这个观点。[①]

① 拙作《艺术杂谈》，《文艺理论研究》1986年第3期。

二十世纪中国(大陆)文艺一瞥

一瞥者,快速之印象短论也。之所以要从思想史"瞥"一下文艺者,在于文艺能表达非思辨、理论、学说、主张所可表述之心态故也。理论、思想是逻辑思维,文艺是形象思维。形象思维的特征之一,就在于它大于思维。从大于思维中又恰好可以看到中国近现代思维的某些要点。这就是写这篇印象草记的来由。

既然是从思想史角度而并非从文艺史或美学角度来看中国近现代文艺,本文所拟记录涉及的,便只是通过文艺创作者的心态,以观察所展现的近现代中国所经历的思想的逻辑,即由心灵的历程所折射出来的时代的历程。在现代中国,文艺(又特别是文学)一直扮演着敏感神经的角色。

因此,这里的近现代文艺显然不可能是全面的论述,而只是片面的印象。它之所以是近现代,也正因为它以知识分子心态变异为历程,其起点得追溯到本世纪初,而不直接以五四新文学为开端。

一　转换预告

戊戌变法前后,对中国许多传统士大夫知识分子来说,是一个空前的心灵震撼时代。尽管自鸦片战争、太平天国以来,已不断有先进的士大夫知识者开始具有新的思想、观念、论议、主张,但不仅为数极少,有如凤毛麟角;而且这些思想、主张也仅仅停留在理知认识的水平,尚远未构成为某种真正的心态变化。这种变化开始于 1894 年甲午战争中国战败割地求和所掀起的爱国热情(像谭嗣同就是在这时由具有顽固保守思想的士大夫,一跃而变为宣扬平等自由的思想家的),经由庚子(1900 年)之后大批留日学生的涌现,中国传统的士大夫知识层在开始向近代行进和转化,不仅在思想上、认识上,而且也开始在情感上和心态上。

当然,后者比前者,在中国当时的情况和条件下,其变异和行进要缓慢、模糊和不自觉得多。人们在理知上认识、接受、容纳、许可的东西,在情感和心态的大门前都常常被禁阻入内。在这方面,传统的力量毕竟更有影响,支配和控制得也更久长。新旧模式的激荡和纠缠混杂也更为繁复、多样和难以清理。"剪不断,理还乱,是离愁,别是一番滋味在心头。"是离别传统、告别过去的忧伤哀愁,还是别有一番滋味在心头呢?

例如,本世纪初的好些留学生知识分子曾不惜个人生命,献身革命,其中有好几位知名人士蹈海自杀。他们之选择死亡,不是因为"不值得活下去",也不是为了在自我的毁灭中求欢乐的疯狂,而是为了要把自己的死与民族国家的生联结起来。他们不是如现代海德格尔所说只有在死面前才知道生,而仍然是传统的"未知生,焉知死"(孔子),因为知道了生的价值才去死,即以一己的死来唤醒大众的生。

所以，尽管这批第一代中国近现代知识分子已经在政治上、思想上接受了西方的自由、民主和个人主义，但他们的心态并不是西方近现代的个体主义，而仍然是自屈原开始的中国传统的承续。在中国这一代近现代意义的知识分子身上所体现的，倒正是士大夫传统光芒的最后耀照。

> ……吾至爱汝，即此爱汝一念，使吾勇于就死也。吾自遇汝以来，常愿天下有情人都成眷属；然遍地腥云，满街狼犬，称心快意，几家能够？司马春衫，吾不能学太上之忘情也。语云：仁者“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。吾充爱汝之心，助天下人爱其所爱，所以敢先汝而死，不顾汝也……（林觉民：《与妻书》）。

这是一封在起义前夕写在白布方巾上的真实的家书，并不是有意创作的文学作品。但是，今日读来，却仍然比许多文学作品要感人得多。作者果然在起义中被捕就义。它本是血泪凝成的文字，其中有好些细节描述是极其亲切精致的。那种在选择死亡面前凝聚着的夫妇伦常的真实情感，仍以一种传统的光辉感染着人们。此外，如谭嗣同“我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑”；秋瑾引古诗作绝笔的“秋风秋雨愁煞人”，黄兴吊刘道一的“……我未吞荒恢汉业，君先悬首看吴荒……眼底人才思国士，万方多难立苍茫”；宁调元辛亥后被杀前的“……死如嫉恶当为厉，生不逢时甘作殇；偶倚明窗一凝睇，水光山色剧凄凉”；以及名盖一时的南社诗人们的许多创作，……它们所构成的这个世纪初的悲壮的革命进行曲，基本上仍然是中国传统的士大夫家国兴亡责任感和人生世路凄凉感在新时代里的表现。西方近代文化观念的洗礼，还只输入和停步在理知层的意识领域。他们当时主要是企望创造一个民主、共

和、强大、独立的新中国,对人生世事、对人际情感以及各种有意识无意识的心态积淀,仍然是传统中国的,传统式的悲愤、感伤、哀痛和激昂。

繁荣的小说创作是晚清的重要文艺现象。从《官场现形记》、《文明小史》、《二十年目睹之怪现状》到鸳鸯蝴蝶派小说,以及"点石斋"版画,展现出种种世俗风习的画面,它们有片断复现的写实性,如鲁迅所说,"他(指《点石斋画报》主笔吴友如)画的'老鸨虐妓''流氓拆梢'之类,却实在画得很好的,我想,这是因为他看得太多了的原故,就是在现在,我们在上海还常常看到和他所画一般的脸孔"(《二心集·上海文艺一瞥》)。但在心态、情感上却并没有真正的新东西。他们没有新的世界观和新的人生——宇宙理想,来作为基础进入情感和形象思维,而旧的儒家道家等等又已经失去灵光。因此,尽管他们揭露、谴责、嘲骂,却并不能给人以新的情感和动力。这就是晚清小说之所以失败的重要原因。

但是,毕竟在开始转换。欧风美雨毕竟在逐渐进入人的内心。拜伦热、林译小说和苏曼殊三大史例,似乎表现着中国士大夫传统的文化心理结构,在西方冲撞下,开始了某种转换的萌芽。

罗素打破常规,在他的《西方哲学史》中奇特地给拜伦写了一章。罗素并没讲出拜伦有多少哲学,只是指出:"在国外,他的情感方式和人生观经过了传播、发扬和变质,广泛流行,以至成为重大事件的因素"[①]。罗素的所谓"在国外"指的是欧洲大陆,他心目中不会想到中国。但是,正是这位出身高贵、满脸傲气、放荡不羁、难容于祖国俗议的叛逆诗人,在本世纪初成了中国青年革命者、知识分子所顶礼讴歌、有着强烈共鸣的对象。鲁迅说,"裴伦既喜拿破仑之毁世界,亦爱华盛顿之争自由;既心仪海贼之横行,亦孤援希

① 《西方哲学史》下册,第295页,商务印书馆,1976,北京。

腊之独立……，自由在是，人道亦在是”（《坟·摩罗诗力说》）。鲁迅所谓“别求新声于异邦”的中国的知识分子，与拜伦有了可以感通认同之处。马君武、苏曼殊所译拜伦诗被传诵一时，拜伦那傲岸不驯，愤世嫉俗被罗素名之为“贵族叛徒者”的气质，一方面可与中国传统的英雄主义相沟通，另方面又成了当时知识分子刚起步的个体独立的意识觉醒。罗素说，“贵族叛徒者既然有足够吃的，必定有其他的不满原因……他们的有意识的思想中却存在着对现世政治的非难，这种非难如果充分深入，便采取提坦（Titan）或无边无际的自我主张的形式，或者……采取撒旦主义的形式……这种叛逆哲学都在知识分子和艺术家中间灌注了一种相应的思想情感方式”（“…inspired a corresponding manner of thought and feeling among intellectuals and artists”）[①]。正是这样，以拜伦为象征的西方近代的浪漫主义，那呼号个体独立的“思想情感方式”。在爱国救亡的英雄激情的掩映和保护中，悄悄地、无意识地在中国青年知识群中浸润、出现、传播了。也正因为拜伦具有这两个方面，才使他在中国知识者心中打响了头炮。

从这角度便能估计林译小说的意义。它之所以风行，不止在于异邦图景和故事的开人眼界，而更在于它是一种新的“思想情感方式”的输入。所以，在改换心态的历程上，它比那些谴责小说要重要得多。

林纾不识外文，却翻译了百十种小说。古今中外，大概很少有这种事例。这位在五四运动拚命反对白话文的落伍者，在辛亥时期却是有其作这种翻译的进步思想基础的。请读他的《新乐府·知名士（叹经生、诗人之无益于国也）》诗：

---

① 《西方哲学史》下册，第295—296页。

知名士，好标格，词章考据兼金石。考据有时参说文，谐声假借徒纷纭。辨微先析古钟鼎，自谓冥披驾绝顶，义同声近即牵连，一字引证成长篇。高邮父子不敢击，凌稼孙、洪驳王、钱。既汗牛，复充栋，骤观其书头便疼。外间边事烂如泥，窗下经生犹作梦。……即有诗人学痛哭，其诗寒乞难为读。蓝本全抄陈简斋，祖宗却认黄山谷……

这说明，这位外国文学的翻译者当时是很不满意中国士大夫传统的"经生""诗人"的文化心理结构，要求突破乾嘉朴学、同光诗体，从而才翻译引进了新的生活图景、人生观念、情绪感受……，也即是新的"思想情感方式"。

这种新的"思想情感方式"如何具体地被输入，如何与传统的文化心理结构相碰击相融合，是一个值得仔细研究的问题。

例如，中国传统历来是"儒道互补"或"据于儒，依于老，逃于禅"，"儒治世，道治身，佛治心"。中国近现代第一批知识群从极热到极冷，从革命斗士到和尚沙门的两极渗透和互补，也是当时的一种特色。谭嗣同、章太炎把这种互补表现在理论和思辨中。弘一法师(李叔同)等人则表现在实际行动上：一个新话剧运动的首倡者很快就扔弃一切热闹，遁入空门以缁衣终身。在清末民初，与革命并行的是佛学昌盛。冷热两极的文化心理互补构架，使章太炎在革命途中想退身去做和尚，连鲁迅在民初也读佛经。为什么？这些开始具有近现代观念和学识的知识者们，仍然在走着传统的路吗？

好像要更复杂一些。已有论文认为，由于对资本主义异化世界的恐怖，章太炎"对古典的资产阶级人本主义从肯定转为不定，对自己的人性学说，也从理性主义转为反理性主义，从科学主义转向反科学主义，从乐观主义转向悲观主义，从面向尘俗世界、面向

未来转向鄙弃尘俗世俗、鄙弃未来的虚无主义”[①]，“已基本上从资产阶级古典的人文主义转向现代型的批判人文主义”[②]。以此来描绘章太炎，似乎太夸张了一些。但如以此来解释从章太炎到鲁迅、特别是解释以鲁迅为代表的那股近现代中国最深刻的思想暗流——那大力倡导启蒙又不停留于启蒙的深沉的“思想情感方式”，则是相当正确的。近现代中国在接受西方十六至十九世纪的社会政治学理的同时，便也同时感受到由拜伦到尼采对历史走向一个可怕的资本主义异化世界的坚决的反叛。于是，启蒙主义的理性、乐观、进化思潮与本世纪的非理性、悲观、反历史思潮相冲突而并来，同在最敏感的中国知识分子心魂中投下了身影。近代与超近代（现代）、理性与反理性、乐观主义与悲观主义、历史主义与虚无主义……，使心魂结构变得复杂了。这就超出了“儒道互补”的旧有模式，他们的“逃于禅”，也已经渗入了新的“思想情感方式”。

似乎可以在这种理解下来读苏曼殊。五四时期便有人说，“曼殊上人思想高洁，所为小说，描写人生真处，足为新文学之始基乎？”[③] 并从而被引为“新文学”的同道，郁达夫也认为苏曼殊的诗出于龚定庵，而又“加上一脉清新的近代味”[④]。

且看苏诗及小说：

> 年华风柳共飘萧，酒醒天涯问六朝，猛忆玉人明月下，悄无人处学吹箫。

---

① 姜义华文，见《复旦大学学报（社会科学版）》，1985年第3期，第214、206页。

② 姜义华文，见《复旦大学学报（社会科学版）》，1985年第3期，第214、206页。

③ 《新青年》3卷2号，1917年4月。

④ 柳无忌编《曼殊大师纪念集》，第427页，正风出版社，1944，重庆。

春雨楼头尺八箫，何时归看浙江潮？芒鞋破钵无人识，踏过樱花第几桥。

……阿蕙何在？……周大泪涟涟答曰：嫁一木主耳……。先见一老苍头，抱木主出。接阿蕙至礼堂，红灯绿彩，阿蕙扶侍女，并木主行婚礼既毕。旋过邻厅，即其夫丧屋也，四顾一白如雪。其姑乃将缟素衣物，亲为阿蕙易之，阿蕙即散发跪其夫灵前，恸哭尽礼……

周大言说，生默不一言。……自后粤人亦无复有见生及周大者云。惟阿蕙每于零雨连绵之际，念其大父、阿姊、独孤公子（即生）不置耳。（《焚剑记》结尾）

……

也并没有什么特殊，不就是漂亮绝句和婉丽的言情小说么？但是，为什么当年会被青年们那样激赏？只是由于“优美婉丽”“缠绵凄楚”么？

似乎又不是。苏曼殊描述的爱情已不复是《聊斋》里的爱情，也不再是《牡丹亭》、《红楼梦》里的爱情，当然更不是《恨海》里的爱情。陈独秀在为苏的小说《绛纱记》作序时说，“人生最难解之问题有二，曰死曰爱。”[①] 古往今来的文艺总缠绕着这两个永恒主题。苏的小说和短诗中的这两个主题的特征似乎在于，尽管如何颓废伤感、孤独哀凄，却传出了某种黎明前的清新气息。这位曾经热衷于“革命加恋爱”、而后却“行云流水一孤僧”所反思的爱与死，是在世俗故事中企求超脱，即他似乎在寻求超越爱与死的本体真如世界。而这个真如本体却又实际只存在于这个世俗的情爱生死之中。正因为这样，苏作在情调凄凉、滋味苦涩中，传出了近现代人

① 《甲寅》第一卷第七号第2页。

才具有的那种个体主义的人生孤独感与宇宙苍茫感。他把男女的浪漫情爱和个体孤独，提升为参悟那永恒的真如本体的心态高度。它已不是中国传统的伦常感情（如悼亡），佛学观念（色空）或庄子逍遥。它尽管谈不上人物塑造、情节建构、艺术圆熟，却在这身世愁家国恨之中打破了传统心理的大团圆，留下了似乎无可补偿无可挽回的残缺和遗恨。这就是苦涩的清新所带来的近现代中国的黎明期的某种预告。这些似乎远离现实斗争的浪漫小诗和爱情故事，却正是那个新旧时代在开始纠缠交替的心态先声。感伤、忧郁、消沉、哀痛的故事却使人更钟情更怀春，更以个人的体验去咀嚼人生、生活和爱情。它成了指向下一代五四知识群特征的前兆。四顾苍凉侵冷，现实仍在极不清晰的黑暗氛围中，但已透出了黎明的气息。苏曼殊的小说发表仅在五四前几年。

其他文艺部类呢？在国画领域，任伯年似乎显露出与传统高雅有某种离异的上海滩的脂粉味，又仍然清秀可喜。吴昌硕跨越了扬州八怪，泼辣的色彩和金石味的骨力，似乎宣告传统在走向终结。这些是否也在间接意义上反映出某种新的心态、情感呢？很难说，还需要研究。

二　开放心灵

辛亥这一代的心态只开始转换，但传统还占压倒优势；五四这一代却勇敢地突破传统，正式实现着这一转换。如果说，前者还只是黎明前的序幕，那末，新时代的黎明现在便正式揭幕了。

这种转换有其现实的基础。几千年皇帝专制在政治体制和观念情感上对知识分子主宰地位的消失或消退，"学而优则仕"的传统科举道路的阻塞，西方文化如潮水般的涌进……，给新一代年轻知识者以从未曾有过的心灵的解放，展现在他们面前的图景和道

路是从未曾有过的新鲜、多样、朦胧。

之所以新鲜，是由于皇权政治体制的覆灭，与“君君臣臣”联在一起的传统世界观人生观已经崩溃或动摇；而革命年代又已成为过去，悲歌慷慨以身许国不再是急迫课题；从而，作为个体的人在国家、社会、家庭里的地位和价值需要重新安放，这带来了对整个人生、生命、社会、宇宙的情绪性的新的感受、体验、思索、追求和探询。

之所以多样，是由于知识者原来“学而优则仕”的传统单一道路被打破，不再有延续了数百年之久科举制了，经商、办报、工程师、教员、律师、医生……，多种多样的谋生途径和生活机会平等地展开在人们面前。社会生活开始具有了近代性，知识者们不必再把心灵寄托在读书做官这个固定的焦点上，人生目标不再有恒久不变的模式。包括济世拯民、救亡图存、田园隐逸、佛门解脱等传统模式，也不再是理想的高峰和意向的极致。多样化的人生和心灵之路在试探、蛊惑、引诱着人们。

之所以朦胧，则不仅在于传统政体的解体、古旧秩序的破坏，带给未来中国走向何处的前景是含混未定的；而且正因为传统价值和旧有观念控制力量的褪色，人生道路和生活目标的多样可能，个体不再完全依附于官场、制度和群体，自我选择的突出，自我责任感的加重，个体对前景的探索、追求也是朦胧未定的。

一批又一批的青年知识者开始由四面八方汇集到大中都市来“飘泊”、“零余”，为谋生，也为理想。但怎样才能谋生以及如何生活？理想又是什么？有什么可以值得真正信奉的？我到底干什么呢？……一切都是并未有现成答案的渺茫。

与传统的告别，对未来的憧憬，个体的觉醒，观念的解放，纷至沓来的人生感触，性的苦闷，爱的欲求，生的烦恼，丑的现实，个性主义、虚无主义、人道主义……，所有这些都混杂成一团，在这批新

青年的胸怀中冲撞着激荡着。

他(她)们已不像上一代曾经长期沉浸和捆缚在传统的观念和生活中,他们是在中国空前未有的自由氛围中开始寻求自己的道路。尽管仍有各种旧的束缚如主观上有意识和无意识的礼教观念,客观上贫穷、困苦、腐败的社会现实在压迫、管制、阻挠着他们。然而,新的生命新的心灵对新的人生新的世界的憧憬,却仍然是这一代的"思想情感形式"和人生观的主要标志。在理论、思想上,五四前后出现了那么多的五花八门的"主义"、学说、思潮,弥漫一时。在文学上,抒发胸怀而不成系统,倾吐心臆而尚未定形,散文或散文似的新诗便成了此代心魂的最佳的语言寓所。"如同它的新鲜形式一样,我总觉得,它的内容也带着少年时代的生意盎然的空灵、美丽,带着那种对前途充满了新鲜活力的憧憬、期待的心情意绪,带着那种对宇宙、人生、生命的自我觉醒式的探索追求。刚刚经历了'五四'新文化运动的洗礼之后的二十年代的中国,一批批青年从封建母胎里解放或要求解放出来。面对着一个日益工业化的新世界,在一面承袭着故国文化,一面接受着西来思想的敏感的年轻心灵中,发出了对生活、对人生、对自然、对广大世界和无垠宇宙的新的感受、新的发现、新的错愕、感叹、赞美、依恋和悲伤"[①]"这样一种对生命活力的倾慕赞美,对宇宙人生的哲理情思"[②]便是中国现代的 Sen－timentel,是黎明期开放心灵的多愁善感。它具体表现为敏感性、哲理性和浮泛性的特征。

你看,二十岁刚出头的女学生冰心的作品,她那几年的《繁星》《春水》《寄小读者》,便第一次以脱去传统框架的心态,用纯然娇弱

---

① 《李泽厚哲学美学文选·宗白华美学散步序》第 450 页,湖南人民出版社,1985,长沙。

② 同上。

的赤裸童心,敏感着世界和人生:憧憬着光明、生长、忠诚、和平,但残酷的生活、丑恶的现实、无聊的人世到处都惊醒、捣碎、威胁着童年的梦,没有地方可以躲避,没有东西可以依靠,没有力量可以信赖,只有逃到那最无私最真挚最无条件的母爱中,去获得温暖和护卫。这似乎才是真正的皈依和归宿,才是确实可靠的真、善、美。这里没有超世的神仙,没有人间的礼法,没有各种复杂错综的关系,单纯如水晶般的诚挚的母爱就构成了一个本体世界。所以,这就不再是传统伦常的母爱,不再是"哀哀父母,生我劬劳""慈母手中线,游子身上衣"的古典咏叹,而是新时代新青年对整个宇宙人生多愁善感的母爱。

……浓睡之中猛然听到丐妇来乞的声音,以为母亲已被她们带去了。冷汗被面的惊坐起来,脸和唇都青了,呜咽不能成声……。……"你最怕我凝神,我至今不知是什么缘故;每逢我凝望窗外,或者稍微呆了一呆,你就过来呼唤我,摇撼我,说:'妈妈,你的眼睛怎么不动了',我有时喜欢你来抱住我,便故意地凝神不动……"。当她说这些事的时候,我总是脸上堆着笑,眼里满了泪,听完了用她的衣襟来印我的眼角,静静地伏在她的膝上。这时宇宙已经没有了,只有母亲和我。最后我也没有了,只有母亲,因为我本是她的一部分。(《寄小读者·通讯10》)

每个人都有童年,都得到过母亲无私的爱,都有过上述种种体验感受。但旧文学里就没有这样描写过,是冰心第一次把它们写了出来。冰心把这种极其普普通通的母女(子)感情带进了本体世界:

造物者——
倘若在永久的生命中，
只容有一次极乐的应许，
我要至诚地哀求，
我在母亲的怀里，
母亲在小舟里，
小舟在月明的大海里(《春水105》)
……

一切风雨，一切恐惧、烦恼和忧伤，一直到整个肮脏的世界，都要在这伟大的普泛的母爱中消溶而洁净。这种爱似乎毫无任何具体的社会、时代的内容，然而它却正好反射了那个觉醒的新时代的心声。对充满着少年稚气的新一代知识者来说，爱，总先是母爱，闪耀着近代泛神论的哲理光亮。

在充满柔情的“父亲、母亲的膝下怀前，姊妹兄弟的行间队里”(《寄小读者·通讯11》)，冰心把中国传统的血缘伦常感情放大为“人类在母亲的爱光之下，个个自由，人人平等”(《寄小读者·通讯10》)的宇宙之光和心理本体了。

同样是二十年代的名篇朱自清的《背影》，是写父爱的。它现实、具体得多，渗入了社会生活的具体景象，它以其更可触摸的实在剪影，同样表现了新一代知识者在走上人生道路中对传统的转换了的感受和体验：那就是摆脱了传统礼教观念(所以心中可以“暗笑”父亲)，回到了真正原本的亲子之爱。读《背影》，谈冰心，直到今天，也仍然使人感到返朴归真、保存或回到那纯真无私、充满柔情人性的亲子之爱中的可贵。所以，尽管它们没有多少现实的内容或思想的深度，却可以长久打动人心，有益地培育着千万颗童心。它们几十年来成为中小学优秀教材，是有道理的。

二十年代是一个童年稚气的时代,更是一个正成长着的少年浪漫时代。除了母爱,性爱便更是思绪和情感的主要课题所在,据统计,恋爱占据了当时90%小说的内容和题材。性爱在这里同样具有某种浮泛性。它们作为小说是极其不成功的。想象贫弱,抒情浅陋,构思单调,形象单薄,形式单一,它的重要性只在于它传达了那种把爱情作为人生意义的敏感(甚至病态)的心境情绪:

> 知识我也不要,名誉我也不要,我只要一个能安慰我体谅我的心,一副白热的心肠!从这一副心肠里生出来的同情!从同情而来的爱情!我所要求的就是爱情。(郁达夫:《沉沦》)

尽管似乎只是爱情,尽管大部分作品集中于婚姻自主,但实际却是对人生意义的寻觅。鲁迅的《伤逝》是最典型也最成功的。像茅盾对二十年代庐隐等人的创作评论,也很具有代表性:

> 在庐隐的作品中,我们也看见了同样的对于“人生问题”的苦索。不过他是穿了恋爱的衣裳……“人生是什么”的焦灼而苦闷的呼问在她的作品中就成了主调,她和冰心差不多同时发问。……所有的“人物”几乎全是一些“追求人生意义”的热情的然而空想的青年在那里苦闷徘徊,或是一些负荷着几千年传统思想束缚的青年在狂叫着“自我发展”,然而他们的脆弱的心灵却又动辄多所顾忌。这些人物中的一个说:“我心彷徨得很啊!往哪条路上去呢?”……
>
> 同样的心情,我们在孙俍工的《前途》也看到了。这一篇借火车开行前的忙乱、焦灼、拥挤以及火车开行后旅客们的“到了么?”“几时才到”?“能不能平安无事的到?”——种种期

望的心情，来说明“人生的旅路”上那渺茫不可知的“前途”……。（茅盾：《现代小说导论》（一））

对“渺茫不可知的前途”的惶恐、困惑、寻觅、苦闷、徬徨……，正是构成这一代文艺内容包括恋爱问题的真正主题和背景。传统的框架、规律、标准已在这新一代知识者心中打破，但新的生活、道路、目标、理想还未定型。路怎么走呢？走向何处呢？一切都不清楚。感受体验到的只是自己也说不清的各种苦恼、困惑和徬徨。正因为还没有确定的目标、道路和模式，也还没有为可确定的将来而奋斗的行动、思考、意愿和情感，于是一切便都沉浸在当下纷至沓来繁复不定的各种自我感受中意向中。于是他们这种自我就呈现为一种主观性的多愁善感主义即敏感主义（或伤感主义）。它既不是真正的浪漫主义，更不是现实主义。理性启蒙与浪漫抒情在这敏感中携手同行，使这种多愁善感呈露出朦胧的哲理内容而向人微笑。它表现为多样化的风格，共同的却是空灵、轻快，并无深意却清新可读。

像徐志摩：

轻轻的我走了，
正如我轻轻的来；
我轻轻的招手，
作别西天的云彩。
……
寻梦？撑一支长篙。
向青草更青处漫溯；
满载一天星辉，
在星辉斑斓里放歌。

但是我不能放歌，
悄悄是别离的笙箫；
夏虫也为我沉默，
沉默是今晚的康桥！
……　　　　　　　　(《再别康桥》)

像许地山：

……

林下一班孩子正在那里捡桃花底落瓣哪。他们捡着，清儿忽嚷起来，道："嘎，邕邕来了！"众孩子住了手，都向桃林底尽头盼望。果然邕邕也在那里摘草花。

清儿道："我们今天可要试试阿桐底本领了。若是他能办得到，我们都把花瓣穿成一串瓔珞围在他身上，封他为大哥如何？"

众人都答应了。

阿桐走到邕邕面前，道："我们正等着你来呢。"

阿桐底左手盘在邕邕底脖上，一面走一面说："今天他们要替你办嫁妆，教你做我底妻子。你能做我底妻子么？"

邕邕狠视了阿桐一下，回头用手推开他，不许他底手再搭在自己脖上。孩子们都笑得支持不住了。

众孩子嚷道："我们见过邕邕用手推人了！阿桐赢了！"邕邕从来不会拒绝人，阿桐怎能知道一说那话，就能使她动手呢？是春光底荡漾，把他这种心思泛出来呢？或者，天地之心就是这样呢？

你且看：漫游的薄云还是从这峰飞过那峰。

你且听：云雀和金莺底歌声还布满了空中和林中。在这

万山环抱的桃林中，除那班爱闹的孩子以外，万物把春光领略得心眼都迷蒙了。（《春底林野》）

当然还有郭沫若：

啊啊！
生在这样个阴秽当中
便是把金刚石的宝刀也会生锈
宇宙呀，宇宙
我要努力把你诅咒
你浓血污秽着的屠场呀
你悲哀充塞着的囚牢呀
你群鬼叫号着的坟墓呀
你群魔跳梁着的地狱呀
你到底为什么存在？
……　　（《女神·凤凰涅槃》）

这是与上面那种莞尔微笑相对照的狂暴的愤慨、呼叫，但作为自我的倾泄、意义的探导，却是同一个倾向。二十年代的文艺知识群开口宇宙，闭口人生，表面上指向社会，实际是突出自己；提出似乎是最大最大的世界问题，实际只具有很小很小的现实意义；这种时代特征，"豪放派"与前述"婉约派"是完全相同的。鲁迅曾说，"那时觉醒起来的知识青年的心情，是大抵热烈而悲凉的。即使寻到一点光明，径一周三，却是分明地看见了周围的无涯际的黑暗"。冰心和沫若是在这"无涯际的黑暗"尚未真正扑来，但已初初感到的时候，或用"爱"或用"力"来要求抵御它们的娇弱柔情和粗犷喊叫。也正为此，许地山逃入佛宗，徐志摩顾影自怜，郁达夫沉湎酒

色……。

总之，无论是回到母亲的怀抱（冰心），或是“把日月来吞食”（沫若），无论是对母爱，对性爱，对强力的爱，对自然的爱，对哲理的爱，它们都以敏感和激情在创造性地转化传统的积淀。这里还

还是坟,并无关紧要,也无何意义。重要的是不能休息。不为玫瑰花的乌托邦或坟的阴影所诱惑所沮丧,不为裹伤的布、温柔的爱而停下来。……死火在冰谷里也要燃烧,尽管并无燃烧的前景,也无确定无疑的燃烧本身和燃烧办法,但总比冻僵了要强。鲁迅达到了现代性的世界高度,但那中国式的人道抒情风,那切切实实为广大人群为劳苦者服务的古典传统,又使它毕竟不同于彻底悲观的现代西方的个体主义①。

这就是中国的鲁迅。所以,《野草》《在酒楼上》《伤逝》《孤独者》即使如何悲惨哀伤,最终给人的仍然是奋起前行的力量。如果对比下一代写实性的老舍的《骆驼祥子》悲哀的结局只给人以悲哀,便大不相同。

鲁迅的"呐喊"、"彷徨"是属于心灵开放的这一代的,是这一代的无可比拟的精华。它确乎空前绝后,无与伦比。它超出了个性主义和多情善感,成为指向了下一代的前驱和榜样。

在其他艺术领域里,这一代的特征也明显可睹。像刘半农作词赵元任作曲的《教我如何不想他》,像"长亭外,古道边,芳草碧连天……,一杯浊酒尽余欢,今宵别梦寒"的词、曲,同样是清新、空灵、惆怅、简洁、含蓄的多愁善感主义。并无任何深刻的现实内容,也不是真正浪漫的自我表现,它是夹杂着淡淡哀愁的人生意义的寻求喟叹。它从形式到内容都既是近代的,又明显有中国古典印痕。

丰子恺的漫画,林风眠的水墨,也有同样特点。它是近代的又是中国的,完全不是具体的写实或激烈的浪漫抒情,却有着对整个人生的淡淡的品味、怅惘和疑问,从而耐人咀嚼。

这就是二十年代这一批知识群的文艺创作所反射出来的典型

---

① 参阅本书《胡适陈独秀鲁迅》。

心态。尽管他们可以不必都具体地创作于这一时期，尽管其中有的人把这一时代风貌拉得很长以至终生，如周作人、俞平伯、丰子恺；有的人搁笔不写了，如沈尹默、宗白华、谢冰心、朱自清。有的则只是指向下一阶段的过渡，如郭沫若、冯雪峰和大多数小说作者，他们实际属于第三代。

三 创造模式

> 无情的生活一天一天地把我逼到了十字街头，像这样的幻美的追寻，异乡的情趣，怀古的幽思，怕没有再来顾我的机会了。
>
> 啊，青春哟，我过往了的浪漫时期哟！我在这儿和你告别了！
>
> 我悔我把握你得太迟，离别你得太速，但我现在也无法挽留你了！
>
> 以后是炎炎的夏日当头。（郭沫若）

是的，刚觉醒的青年知识者敏感期很快就过去，残酷的中国现代史的血腥斗争和内忧外患（军阀混战、五卅惨案、北伐战争，……），很快就打碎了年轻人那种种温情脉脉的人生探求和多愁善感。严峻的现实使人们不得不很快就舍弃天真的纯朴和自我的悲欢，无论是博爱的幻想、哲理的追求、朦胧的憧憬、狂暴的呼喊……，都显得幼稚和空洞。冰心的爱，沫若的力，郁达夫的性的烦恼，许地山的哲理意味，俞平伯、宗白华的优美雅致……，都被迅速地推下时代的前台而不再吸引和感动人了。更年轻的一代已经不再有《桨声灯影里的秦淮河》里的闲情逸致和《春底林野》《荷塘月

色》里的清幽雅丽，已经没有那早春般观花赏月的心情意绪，已经是炎炎的夏日当头，他们得抓紧做事了。他们得选定一个目标、一个方向、一件件事情去实干了。事实上，二十年代的这批青年也都各自找到专业，有人出国又回来了，当上了教授学者，有人从政做官，有人办工厂企业，有人干革命了，有人成了专业作家、艺术家……，反射在文艺上，不再能无限期地惆怅、伤感、求索，不再能长久徘徊、徬徨、喟叹，生活的目标、人生的道路在社会真正走入现代的经济政治的形势下，逼着人们作出选择。无怪乎 1921 年鲁迅还鼓励汪静之的《蕙的风》，到 1929 年，却对汪静之说，现在不是写爱情诗的时候了。鲁迅还说，“总而言之，现在倘再发那些四平八稳的救救孩子似的议论，连我自己听去，也觉得空空洞洞了”（《而已集·答有恒先生》）。对向往革命追求改造社会来说，一般的“社会批评”“文明批评”也嫌不够了，走入革命的知识者正在进行更具体更直接的战斗。

只有少数人停留在第二代中。像冰心、周作人，但他们很快就失去其原有的广大影响，更年轻的一代拥簇着鲁迅、郭沫若、茅盾、巴金继续向前走去。

第二代是短促的，大约是在 1919—1925；第三代却较长，他们从 1925 年开始直到抗战爆发前夕。

这一代是在具体专业领域内创造模式的一代。无论在哪个方面，中国现代各个领域的处女地首先是由他们在其中自由驰骋而开拓的，革命事业中的毛泽东、周恩来、刘少奇、邓小平……；科技事业中的李四光、竺可桢、梁思成、陈省身……，史学领域的郭沫若、陈寅恪、李济、钱穆……，正是他们开创和奠定了中国现代许多专业领域内的各种模式，带领和培养了一批批的门徒、学生，占领了统帅了各个事业的阵地，影响几十年直到今天。

文艺领域内也如此。在这一时期，散文或散文诗退居次要，出

现了真正的小说、戏剧和电影，也出现刻意讲求格调、音响、字句、意境的真正的诗歌。承接着鲁迅，现实主义成为主流，尽管思想内容不及鲁迅，但出现了长篇巨制。这里已不是"咀嚼着身边小小的悲欢"，而是面向了真正的社会、现实和生活；不再是那朦胧的憧憬和模糊的感受，而是比较确定、具体、复杂的态度和体验；不再是苍白贫弱的剪影或印象，而是有血有肉有个性有生命的人物、情景和故事。它的纯审美因素减弱了，它的社会性、现实性、目的性更鲜明了。人的各种脸谱及其变化，社会各阶层的不同生活及其特征：大家庭的腐朽的崩溃，农村的落后和毁坏，商人的暴发和破产，官场的黑暗和凶残……，开始以其生活本身的面貌展现出来。

首先仍然是革命知识者的自身经验。其中轰动一时并具有开创性的是茅盾的《蚀》，特别是其中的《动摇》。《动摇》已完全不是五四时代那种种感伤、惆怅与人道的呐喊，而是活生生的丑恶现实的写照。即使有夸张、有浪漫，基本素质却是那场大革命中的知识者所见到、听到、遭遇到的种种事实。它具有了上一代所没有的那种社会写实性，从而突破了知识者主观悲欢情感的小圈子，而在一定程度上描写了、记录了、反映了那动乱中的生活相。《动摇》里描写的是1927年大革命中的一个湖北县城，其中有天真的革命者，有凶狡的反动派，有浪漫女性，有动摇青年，有男女性爱的情热，有杀人如麻的残酷，其中特别对一个先混入革命而后一下把大量妇女、青年杀戮在血泊中的胜利者的描绘，是如实地反映了中国近代阶级斗争的激烈特色的。从辛亥革命到1927年，甚至到以后，总有一批善于投机取巧左右逢源的变色龙谋取了高位，残害了大批真正革命的或真正进步的青年知识者。所以这种生活相由于并非表面现象的随意舍取，而是与时代重要动向——当时那场影响了中国前途的革命连在一起，从而这也与知识者的心境、观念、情感、思想连结在一起。例如，在残酷的阶级斗争面前，知识者只能扮演

非常可笑又可怜的角色，幼稚得可笑，天真得可怜，那种种美妙理想、人生感叹、人道呼吁、个性解放……，完全淹没在这血腥的烧杀奸淫中而毫无意义了。

《子夜》也是这样。这里没有血的厮杀，却有着另一种同样残酷、凶狠的金钱厮杀。这里没有知识青年的尸体、乳房、头颅，却同样在蹂躏、践踏、粉碎青年们本有的浪漫热情、天真探索、美好幻想。上一代散文诗的主观性成为过去。"《子夜》除了空前成功地塑造了民族工业资本家的形象外，还塑造了金融买办资本家赵伯韬、经济学教授何慎庵、工贼屠维岳以及一大批诸如妓女、交际花、经纪人，还有工人、农民、革命者等等众多的各色人物。《子夜》本身就是一个世界，一个赋有了现实世界的丰富性和复杂性的艺术世界"[1]。尽管《子夜》因为由概念支配创作，艺术上甚至不如《动摇》，对上述这些人物的塑造也并不能算是很成功，但无论如何，它空前展示了一个现实的客观世界。与五四时代的上一代比，这就是小说领域内的真正的模式创造。五四时代是所谓"问题小说"，实际并不成其为小说，它们只是一堆对人生意义、生活目标，对劳工、青年、民族、社会，特别是对婚姻、恋爱问题的主观疑问和自我抒发。所以，"'人物都是一个面目的，那些人物思想是一样的，举动是一样的，到何种地步说什么话，也是一个样的'，这种'一个样'的作品，显然与中国社会的真实面貌相去遥远……破除'一个样'的模式，……具体地描绘出现实生活的真实图画，哪怕是一个家庭、一个角落、一个人的一生——这是三十年代优秀长篇小说之所以能构示中国社会面貌的首要原因，它们从不同的出发点，殊途同归地达到了真实"[2]。三十年代的小说，开始多方面地展现出真实

---

① 余秋雨《深夜里的社会写实》，见《文艺论丛》第 14 期第 197 页。

② 同上，第 191 页。

的社会生活：从经济到心理，从工厂到家庭，从战争到恋爱，众多作者带来了空前广阔的生活视野，迥然不同于以前。

茅盾在喧闹繁华的大都市里，截取了一个生活的横断面，巴金把我们带进一个数代同堂的大家庭的阴森大门，而老舍则记下了一个人力车夫艰难行走的排排足迹。《子夜》宏大、冷隽、深刻；《家》热烈，浓重，深切；《骆驼祥子》细致、诙谐、沉郁。如果说，茅盾是在浓墨重彩地细细描画着社会人物图，那么，巴金是在有血有泪地控诉，老舍则用平静甚至有时显得有点超然的口气讲述一个令人心酸的悲惨故事。但是，正因为这些作家和作品的不同的声音，从不同的角度，用不同的方法，真实而典型地反映了现实生活本来的样子，才使现实主义的文艺领域像现实生活本身一样丰富①。

这里还有沈从文的《边城》。与老舍那尘土沙风的北国城市的世俗风俗画相映对，是南方边远山区未被近代生活腐化的诗意化了的自然风景、社会环境和悲惨故事。与祥子的老实、虎妞的强悍对照的是翠翠的温柔、二老的刚烈。

这里还有曹禺的《雷雨》、《日出》、《原野》。从蛮野的农村到繁华的上海，从古怪的家庭到人事的巧合……，戏剧性的情节展现了社会生活的多层面。

这里还有如《二月》、《小小十年》……这样一些不同的生活场景和人生画面。总之，二十年代那种种主观的问题，例如对恋爱自由婚姻自主这个“头等”主题，到三十年代便有了真正客观的描述，例如觉慧对大家庭的反叛和那个腐朽环境中的形形色色……。三

---

① 余秋雨《深夜里的社会写实》，见《文艺论丛》第14期，第211—212页。

十年代的作家们把二十年代提出了的问题客观化从而具体化了。

因之，这一代知识者的心态或“思想情感方式”便不再是那种泛神的宇宙憧憬和人生感伤，而是更为切实的具体的钻研探觅。三十年代的诗歌，也真正讲究形式、格律、音调、章法了：

撑着油纸伞，独自
彷徨在悠长、悠长
又寂寥的雨巷，
我希望逢着
一个丁香一样地
结着愁怨的姑娘。
……
她彷徨在这寂寥的雨巷，
撑着油纸伞
像我一样，
像我一样地
默默彳亍着，
冷漠、凄清，又惆怅

她静默地走近
走近，又投出
太息一般的眼光，
她飘过
像梦一般地，
像梦一般地凄婉迷茫

像梦中飘过

一枝丁香地，
我身旁飘过这女郎，
她静静地远了，远了，
到了颓圮的篱墙，
走尽这雨巷。
……(戴望舒:《雨巷》)

……
你站在桥上看风景，
看风景人在楼上看你。
明月装饰了你的窗子，
你装饰了别人的梦。(卞之琳:《断章》)

……
你从我们居住的小市镇流过，
我们在你的水里洗衣服，洗脚。
我们在沉默的火山中间听着你，
像听着大地的脉搏。
我爱人的歌，也爱自然的歌，
我知道没有声音的地方就是寂寞。(何其芳:《河》)
……

有点近似五四，实际并不相同。它们无论在感受上、音律上、诗境上都深化了、复杂了、精细了、形态多样了。它们不再是散文诗，而是真正的诗歌了。

三十年代另一开创模式并非常成功的文艺领域，是以夏衍、田汉为代表的左翼电影。它的特点也正在以描述的客观认识性取

胜。尽管其中仍有中国小市民趣味的传统，但从《十字街头》《马路天使》《夜半歌声》等等一直延续到四十年代后期的《一江春水向东流》《万家灯火》《乌鸦与麻雀》，都如同小说一样，取得了现实主义的重要成就。这里并无哲理的深刻，抒情的浪漫，也没有高大的英雄，离奇的故事，却都有一定程度和范围内的生活的真实。这里重要特点之一，是把中国人所喜闻乐见的世俗悲欢故事渗透以新时代的思想情感，而具有了新意。它们也反映了这一代在专业化的创造模式中，将传统与现代相交融，无论是内容还是形式。有的是更加西化，更加扔弃传统了。有的却更加有意识地吸取、结合传统了；但西学为主，即用西方的观念、情感、形式来处理、对待、吸取传统以进行创造，则是共同的趋势。

这也是因为，文艺圈子基本仍在大中城市，不但创作者、文艺家、读者、观众如此，作品所描写、所反映、所表现的生活、现实、思想、情感也如此。在大中城市，传统已逐渐被西方文化所浸润、修正、改变。但真正的中国的时空实体——广大的农村和农民，却仍然远远没有真正走进这个为近代知识者所创造的文艺中来。反过来说，这也表示着标志着中国现代知识分子的生活和"思想情感方式"还远远与真正的农村生活和农民群众相当隔绝和脱离。尽管作品里有为数不多的对农村和农民的描写，但离真实毕竟还有很大距离。在三十年代由茅盾、郑振铎向全国征文出版的《中国的一日》短篇巨册中，竟极少真实地揭示了中国农村的一日的。毛泽东青年时代所奇怪并愤愤不平于中国那么多的传统文艺作品中，竟没有描写农民的这一基本事实，在新文学里并未改变。不过，这改变很快也就到来了。

四　走进农村

俞平伯三十年代有首诗：

疏疏的星，
疏疏的树林；
疏林外，
疏疏的灯。
……

这使人蓦然记起另一首三十年代艾青的诗：

透明的夜。
……
村，
狗的吠声，叫颤了
满天的疏星。

同样的夜景，却是两个不同的世界。一叶惊秋，上代知识者心灵里的田园恬静和田园画面也进入了兵荒马乱。这就是走向四十年代的特点。本来，比起二十年代来，三十年代的许多文艺创作的政治性或政治内容已浓重得多，并且越来越具体化。这也是脱开五四时期的一般憧憬而走向客观化的人生所产生的结果。中国近现代历史一直以政治为轴心在旋转，政治局势影响着甚至支配主宰着社会生活的各个方面，从经济到文化，从生活到心理。除了二十年代初略有间歇外，自上个世纪末起，中国一代接一代的青年知

识分子总是慷慨悲歌，以身许国，这当然也表现在文艺领域。二十年代“为艺术而艺术”的创造社，很快就一百八十度的转弯，呼喊着无产阶级文艺，到三十年代的自由主义的新月派等等，也完全抵挡不住左翼文艺的凌厉攻击。“为人生而艺术”既有着“文以载道”的古典传统观念的意识和下意识层的支持，又获得了革命政治要求的现实肯定，左翼文艺便日益顺利地在青年知识分子的“思想情感方式”上取得了统治地位，而所有这一切都是与日趋紧张的救亡局势和政治斗争分不开的。但如果说，在抗日战争爆发以前，由于创作者和接受者大多是城市里的知识青年，他们与广大的农村劳苦大众还相当隔膜；那么，到了抗日战争，便彻底地改变了这一局面，中国知识分子第一次真正大规模地走进了农村，走近了农民，不只是在撤退逃难中，而且更在共产党领导下的战斗生活中。

中国的知识者本来大半出身于小康温饱之家，即他们大多是地主的儿女们，现在是在空前的广阔地域内亲身经历着国破家亡，第一次切身体会下层人民的苦难。如果说，五四一代尽管高喊："劳工神圣"，赞美人力车夫，但最后仍然是坐了上去，“拉到内务部西”(胡适《尝试集》)。如果说，第三代及其文学已经开始描写工农，像《春蚕》《包身工》，热切关注着工农大众，但他们本身却还没有进入工农生活，并未与他们真正打成一片，那末在抗日战争共产党领导的军队和地区中，这一点才真正实现了。知识分子真正亲身体会劳苦人民(主要是农民)那没饭吃没衣穿的沉重的真实的物质苦难。

……八岁时母死，父病，家贫如洗，即废学。伯祖父八十开外，祖母年过七十，三个弟弟无人照管，四弟半岁，母死后不到一月即饿死。家中无以为生，先卖山林树木，后典押荒土，最后留下不到三分地。家中一切用具，床板门户，一概卖光。

几间茅草房亦作抵押，留下两间栖身，晴天可遮太阳，下雨时室内外一样。铁锅漏水，用棉絮扎紧，才能烧水。衣着破烂不堪，严冬时节，人着棉衣鞋袜，我们兄弟还是赤足草鞋，身披蓑衣，和原始人同。

我满十岁时，一切生计全断。正月初一，邻近富豪家喜炮连天，我家无粒米下锅，带着二弟，第一次去当叫花子。讨到油麻滩陈姓教书老先生家，他问我们是否招财童子，我说，是叫花子，我二弟(彭金华)即答是的，给了他半碗饭、一小片肉。我兄弟俩至黄昏才回家，还没有讨到两升米，我已饿昏了，进门就倒在地下。我二弟说，哥哥今天一点东西都没有吃，祖母煮了一点青菜汤给我喝了。

正月初一日算过去了，初二日又怎样办呢！祖母说，"我们四个人都出去讨米"。我立在门限上，我不愿去，讨米受人欺侮。祖母说，不去怎样办！昨天我要去，你又不同意，今天你又不去，一家人就活活饿死吗!?寒风凛冽，雪花横飘，她，年过七十的老太婆，白发苍苍，一双小脚，带着两个孙孙(我三弟还不到四岁)，拄着棒子，一步一扭的走出去。我看了，真如利刀刺心那样难过。

他们走远了，我拿着柴刀上山去砍柴，卖了十文钱，兑了一小包盐。砍柴时发现枯树兜上一大堆寒菌，拣回来煮了一锅，我和父亲、伯祖父先吃了一些。祖母他们黄昏才回来，讨了一袋饭，还有三升米。祖母把饭倒在菌汤内，叫伯祖、父亲和我吃。我不肯吃，祖母哭了，说："讨回来的饭，你又不吃，有吃大家活，没有吃的就死在一起吧!"

每一回忆至此，我就流泪，就伤心，今天还是这样。不写了！

在我的生活中，这样的伤心遭遇，何止几百次！

以后，我就砍柴，捉鱼，挑煤卖，不再讨米了。严冬寒风刺骨，无衣着和鞋袜，脚穿草鞋，身着破旧的蓑衣，日难半饱，饥寒交迫，就是当时生活的写真。

这不是文学。这是《彭德怀自述》的第一页。它是彭大将军幼年生活的纪实，是二三十年代文学里并没有很好展现过的真实的苦难和苦难的真实。但多么令人感动，文学的确有愧于此。到四十年代，这种情况才改变了过来。劳动人民（主要是农民）的真实生活和真实苦难和他们的心声第一次大规模地进入了文学。

中国新一代中一大批青年知识分子在真正走进农村，在这个过程中，“思想情感方式”起了极为剧烈的动荡。其中，有一点值得留意。

这就是知识者迈向这条道路上的忠诚的痛苦。一面是真实而急切地去追寻人民、追寻革命，那是火一般炽热的情感和信念；另面却是必须放弃自我个性中的那种种纤细复杂和高级文化所培育出来的敏感脆弱，否则就会格格不入。这带来了真正深沉、痛苦的心灵激荡。

其实，瞿秋白在二三十年代便典型地最早呈现了这种具有近代文化教养的中国知识者，在真正的血火革命中的种种不适应的复杂心态。从《饿乡纪程》到《多余的话》，由一个纯然知识青年（瞿自称的所谓“半吊子文人”）到指挥斗争、领导革命，在残酷的阶级斗争和党内斗争中，瞿秋白深深感到力不胜任，“半年（指 1930 年 8 月到 1931 年 1 月居中央领导岗位时）对于我确乎比五十年还长，人的精力已经像完全用尽了似的”（《多余的话》）。心理已经极度疲乏，深深感到自己虽然向往革命、参加革命、领导过革命，临终也终于不过是一个“中国的多余的人”：

寂寞此人间，且喜身无主，眼底烟云过尽时，正我逍遥处。

花落知春寒，一任风和雨，信是明年春再来，应有香如故。[①]（《卜算子》）

如果对比二十多年后毛泽东的《卜算子》：

风雨送春归，飞雪迎春到，已是悬崖百丈冰，犹有花枝俏。

俏也不争春，只把春来报；待到山花烂漫时，她在丛中笑。

以及郭沫若的和词：

曩见梅花愁，今见梅花笑，本有春风孕满怀，春伴梅花到。

风雨任疯狂，冰雪随骄傲；万紫千红结队来，遍地吹军号。

三词都写得不坏，但多么不同。一个是已经失去知识者独立心灵的谀词阐曲，一个是向世界挑战的成功者的健壮自颂，一个才是在革命路途上异常疲乏、眷恋、哀伤的知识者在临终时复杂的痛苦心灵。这个心灵在抗战中路翎长篇小说《财主的儿女们》中，作了充分的展露。路翎把知识分子强烈追求革命、同情人民却又悲苦、苍凉、孤独、格格不入的心态和"思想情感方式"，成功地描绘到了极峰。在强烈的个人主义奋斗者蒋纯祖卷入了大撤退的各种士兵中，经历了原始的生存情欲与人性的道德观念相混合的真正的

---

① 瞿同时所作的另几首诗词（包括集唐人句）表达了同一音调，相当优美："廿载浮沉万事空，年华似水水流东，枉抛心力作英雄。湖海栖迟芳草梦，江城辜负落花风，黄昏已近夕阳红"。"山城细雨作春寒，料峭孤衾旧梦残，何事万缘俱寂后，偏留绮思绕云山"。"夜思千重恋旧游，他生未卜此生休，行人莫问当年事，海燕飞时独倚楼"。

战乱生活，经历了与那些打着“集体主义”旗号的“革命人士”也完全合不来的进步剧团，最后逃避到和病死在四川僻远乡村的小学教师行列中，这位具有思想情感深度的个体英雄、这个热情之极的进步青年，一方面蔑视中上层社会和世俗的一切，另方面又与真正的动乱生活和下层士兵们仍然是那样格格不入，思想情感不能相通。他只好无所作为地悲苦死去，这确乎深刻地象征着当时中国知识分子已走不通约翰·克利斯朵夫那种道路了。当年中国的前景已不是知识分子的个性解放和个人独立，而是农民群众的武器批判。

> 蒋纯祖，像一切具有强暴的、未经琢磨的感情的青年一样，在感情爆发的时候，觉得自己是雄伟的人物，在实际的人类关系中，或在各种冷淡的、强有力的权威下，却常常软弱、恐惧、逃避、顺从。……在这片旷野上，蒋纯祖便不再遇到人们称为社会秩序或处世艺术的那些东西了。但这同时使蒋纯祖无法做那种强暴的蹦跳。……在这一片旷野上，在荒凉的、或焚烧了的村落间，人们是可怕地赤裸，超过了这个赤裸着的感情暴乱的青年，以致于使这个青年想到了社会秩序和生活里的道德、尊敬甚至礼节等等的必需。于是这个青年便不再那样坦白了。[①]

这是蒋纯祖病危临终时的心态：

> 蒋纯祖软弱了……，他重新看见那一群向前奔跑的庄严的人们，他抛开他心里那一块沉重的磐石了。他觉得，他被那件庄

---

① 《财主的儿女们》下册，第 741－742 页，希望社 1948，上海。

严的东西所宽容，一切都溶在伟大的仁慈的光辉中，他的生与死，他的题目都不复存在了[①]。

这个以个人奋斗毕其生却始终没有入列的“小资产阶级”知识分子，却并没有被那庄严的革命所宽容。胡风所预言“时间将会证明，《财主的儿女们》的出版是中国新文学史上一个重大的事件”[②]，远远没有被证实。相反，中国革命把它们和他们陆续打进了冷宫以至地狱。

这个所谓“光明、斗争的交响和青春的世界的强烈的欢乐”（路翎），是这一代知识者走向真实革命的痛苦、悲怆和欢乐，是一种“思想情感方式”的主观曲调，所以这本描述客观现实的“史诗”却充满了最大的主观性，以致一些批评家把书中的人物都看作精神病者：那么多的深奥的沉思、纤细的情感、悲凉的心境……，连工农兵也知识分子化了。

时代的主题却恰好相反，是要求知识分子工农化。这就要求从真实人物的瞿秋白到艺术虚构的蒋纯祖，都得进行“脱胎换骨”的改造。把知识者那种种悲凉、苦痛、孤独、寂寞、心灵疲乏统统抛去，在残酷的血肉搏斗中变得单纯、坚实、顽强，“雄关漫道真如铁，而今迈步从头越。”

知识者终于表白这种行程、决心和认识：

　　不用太息，
我将远去：
我随历史的战斗行进；

① 同上，第1396页。

② 同上书，上册第1页。

我，从单个人
走向人群。
我，
于我何所有。（天兰:《无题》）

老是把自己当作珍珠，
就时时怕被埋没的痛苦；
把自己当作泥土吧，
让众人把你踩作一条大路。（鲁藜:《泥土》）

艾青著名的《火把》、《向太阳》等诗篇，真诚地表达了青年知识者走向人民走向革命的“思想情感方式”。

……
我看见过血流成的小溪，
看见过士兵的尸体堆成的小山。
我知道了什么叫做“不幸”，
……
我淋过雨，饿过肚子，在湿地上睡眠，
但我无论如何苦都觉得快乐，
同志们对我很好，我才知道
世界上有比家属更高的感情。（艾青:《火把》）
……
今天
奔走在太阳的路上
我不再垂着头
　　把手插在裤袋里了

嘴也不再吹那寂寞的口哨
不看天边的流云
不徬徨在人行道
……
今天
太阳吻着我昨夜流过泪的脸颊
吻着我被人间世的丑恶厌倦了的眼睛
吻着我为正义喊哑了声音的嘴唇
吻着我这未老先衰的
呵！快乐佝偻了的背脊
……
我奔驰
依旧乘着热情的轮子
太阳在我头上
用不能再比这更强烈的光芒
燃灼着我的肉体
由于它热力的鼓舞
我用嘶哑的声音
歌唱了：
　　“于是，我的心胸
被火焰之手撕开
陈腐的灵魂
搁弃在河畔……”
这时候
我对我所看见所听见
感到了从未有过的宽怀与热爱
我甚至想在这光明的信念中死去……”(艾青:《向太阳》)

但是,这还不够。这还是知识者自己的心声,还不是为农民所喜闻乐见的呼喊。《延安文艺座谈会上的讲话》终于出来了,于是有《王贵与李香香》、《李有才板话》、《李家庄的变迁》,有《桑干河上》、《暴风骤雨》。

王九的心里像开了锅,
几十年的苦水流成河。
你逼死我父命一条,
你逼着我葱葱女儿上了吊!
我十几年的苦营生没挣过你的钱,
你把我全家十冬腊月往外赶……

(张志民:《王九诉苦》)[①]

羊肚子手巾脖子里围,
不是我哥哥是个谁!
两人见面手拉着手,
难说难笑难开口;
……
挣扎半天王贵才说了一句话:
咱们闹革命,革命也为了咱!(《李季:《王贵与李香香》)

《李有才板话》……是大众化的作品。……第一,作者是站在人民立场写这题材的,他的爱憎分明,情绪热烈,他是人民中的一员而不是旁观者,而他之所以能如此,无非因为他是

① 转引自王瑶《中国新文学史稿》下卷,第291—292页,新文艺出版社,1954,上海。

> 不但生活在人民中，而且是和人民一同工作一同斗争；第二，他笔下的农民是道地的农民，不是穿上农民服装的知识分子，一些知识分子那种"多愁善感"、"耽心空想"的脾气，在作者笔下的农民身上是没有的；第三，书中人物的对话是活生生的口语，人物的动作也是农民型的；第四，作者并没多费笔墨刻划人物的个性，只从斗争（就是书中故事）的发展中表现了人物的个性；第五，在若干需要描写的地方（背景或人物），作者往往用了一段"快板"，简洁、有力、而多风趣，……试一猜想，当这篇小说在农民群众中朗诵的时候，这些"快板"对于听众情绪上将发生如何强烈的感应。[1]

毛泽东算了此夙愿，中国文艺中终于出现了真实的农民群众、真实的农村生活及其苦难和斗争。知识者的个性（以及个性解放）、知识给他们带来的高贵气派、多愁善感、纤细复杂、优雅恬静……，在这里都没有地位以致消失了。头缠羊肚肚手巾，身穿自制土布衣裳、"脚上有着牛屎"的朴素，粗犷、单纯的美取代了一切。"思想情感方式"连同它的生活视野变得既单纯又狭窄，既朴实又单调；国际的、都市的、中上层社会的生活、文化、心理，都不见了。如果以这些作品对比一下路翎以至艾青和五四以来的新文学，这距离已是多么之大。为工农兵，写工农兵，工农兵是文艺描写的主角……，这便是延安整风运动后所带来的近现代中国文艺历史的转折点的变革。这变革所造成的创作上和理论上的统治局面，一直到八十年代初才有所变化。

这当然极大地影响以至规定了中国知识分子们的心态。自此以后，为工农兵服务，向工农兵学习，改造思想情感，便成了知识

---

① 《茅盾文艺杂论集》下集，第1179页，上海文艺出版社，1981，上海。

者、文艺家的当务之急和必经之途。这个改造又是以一定的理论或"世界观"来引领指导的。所以，有趣的是，在这些小说、诗歌、戏剧等等文艺创作中，主观性又是极其鲜明突出的。这种主观性不是五四时代那种个体主义的多愁善感，恰恰相反，这里的主观性表现为所要求的"思想性"，即以明确的目的、意识和观念来指引创作。与路翎以至艾青那种冲动性、情绪性的主观性不同，这里的主观性是理知的、实用的、政治的甚至政策的，它高度重视创作中的理性因素，常常是遵循概念来安装故事、裁剪生活、抒写情怀，这是一种理知的主观性。在这里，包括形式也是理知地被安排着，这就是强调"民族形式"，而与五四以来借重外来形式的新文艺传统相脱离[①]。这里的"形式"当然远不只是具体的外形式或表现技巧而已，它是关于如何对待、处理本土传统与西方文化的问题。如果说，在瞿秋白等人那里，西化观念与中国上层的士大夫传统有所交融；那末，这里则主要是以中国下层农民传统战胜和压倒了西来文化。[②]

整个抗战文艺是发达的，特别是像《黄河大合唱》等昂扬的大众歌曲、黑白版画和立足于民间文艺基础的西北剪纸和《兄妹开荒》等秧歌剧等等。它们或以悲愤高亢传达出广大人民的抗战心声，或者以拙朴浑厚呈现着中国民族的雄强气派。

抗战的血火洗涤了物质世界，也荡涤了中国知识者的心灵。特别是在解放区和随之而来的三年解放战争期间，文艺知识分子的"思想情感方式"，在四十年代中，与以前几代相比，是极大地被变动了。

---

① 参阅本书《记中国现代三次学术论战》。

② 同上。

五 接受模式

1949年翻开了中国现代史新的一页，但并没翻开文艺史的新篇页。

第二代第三代的作家们大都停笔了，或者写些手不从心、主观上相当忠诚、客观上相当滑稽的作品。他们对中国革命胜利带来的国家的独立、统一和社会变动，是兴高采烈无任欢欣的。他们由此而衷心接受党对知识分子的"团结、教育、改造"政策，或封笔改造，或强勉自己去写那并不熟悉也并不一定能热爱的工农兵的大众生活。

第四代来自延安的文艺家们是胜利者，他们大都当了大大小小的干部、领导，他们仍然满怀信心地去继续已经开创了的事业——写工农兵和他们经历过的生活、斗争，因为他们已经成了工农兵的一部分或工农兵的代表了。知识分子的"思想情感方式"就这样被自上而下地规范了下来，在现实生活中，也在文艺创作中。

本来，在艰苦的革命战争环境下，知识者和文艺家的"我"溶化在集体战斗的紧张事业中，没有心思和时间来反省、捕捉、玩赏、体验自己的存在。他（她）们是在严格组织纪律下，在领导和被领导的协同和配合下，进行活动和实现任务的。知识者较少成堆，而是散布在海洋一般的农民群众之中。他们远不是自由的个体，也不只是文艺创作者，而更是部队的秘书、文书、指挥员、战斗员和领导农民斗争的"老张"、"老王"、"老李"（干部）。

但五十年代却不同了，紧张剧烈的战争已经过去，与农民共命运同悲欢的战斗已经结束，社会处在和平生活下，作为知识者的文艺家们又几乎全部回到了或进入了大中城市。尽管也有各式各样的"运动"和"下乡下厂"，但和四十年代毕竟大不一样。于是，毛泽东所

说的"最干净的还是工人农民,尽管他们手是黑的,脚上有牛屎,还是比资产阶级和小资产阶级知识分子都干净……我们知识分子出身的文艺工作者,要使自己的作品为群众所欢迎,就得把自己的思想感情来一个变化,来一番改造。没有这个变化,没有这个改造,什么事情都是做不好的,都是格格不入的"这段本有具体目的(发动农民打败日本)而且行之有效的文艺方针,到这时虽奉为至高无上的圭臬、指针,其实际意义却已大不相同了。它成了一种纯粹内省的修身之道,一种似乎以修身本身为目的的道德纯净的追求。

比起工农兵的单纯、明净、朴实、健壮来,知识者的心灵的确是更为复杂、肮脏、卑微、琐碎,他们有着各种各样的精细的个人打算、名利计较、卑劣情思,各种各样的嫉妒、贪婪、虚伪、做作,各种各样的钻营苟且、患得患失、狭隘小气以及无事生非、无病呻吟,等等,等等。中国本有这种道德主义的传统,宋朝理学家就说过"士大夫儒者视农圃间人不能无愧"[①] 的话,五四时代知识分子高呼"劳工神圣",以劳动养活自己为荣,工读主义盛行一时,瞿秋白以"忏悔的贵族"自况……等等,也都表现出这一点。

这种传统的道德主义,经过现代这场胜利了的中国农民革命战争,便在知识者的心态中发展到了极致。不是吗?对比起那健壮、勇敢、坚强、纯朴的工农大众(主要又是农民)来,比起他们的苦难、斗争、血泪、牺牲来,比起他们如此高尚、圣洁的品格道德来,知识分子能不"自惭形秽"么?能不心甘情愿地接受"思想改造",忠诚老实地忏悔认错么?从五十年代初的大学校里的思想改造运动,到六十年代后期知识分子下乡"接受贫下中农的再教育",从白发苍苍的老教授到乳臭未干的大学生,都自感有罪,自惭形秽,于是忠诚地下乡"锻炼""改造",以至畸形到承认知识是罪恶、大粪有

① 《陆九渊集》第42页,中华书局。

香味……,连中枢神经感知也被"改造"了。这种"思想改造"的重要特征恰恰在于它是自愿的,真心实意、无比忠诚的。反衬到文艺领域,第五代知识者在这种强大的思想改造面前,便完全消失了自己。他们只有两件事可干,一是歌颂,二是忏悔。

歌颂人民,歌颂祖国,歌颂革命,歌颂党。这里有《青春之歌》《红岩》《雷锋之歌》等等:

……
我的心
　　合着
　　马达的轰响
　　和青年突击队的
　　　　　　脚步声,
是这样
　　剧烈地
　　　　跳动!
我
被那
　　钢铁的火焰,
　　和少先队的领巾,
照耀得
　　满身通红!
……我看见
　　　　星光
　　　　　　和灯光
　　　　　　　　联欢在黑夜;
我看见

朝霞

和卷扬机

在装扮着

黎明。

春天了。

又一个春天。

黎明了。

又一个黎明。

呵，我们共和国的

万丈高楼

站起来！

它，加高了

一层——

又一层！

………（贺敬之：《放声歌唱》）

……

那红领巾的春苗呵

面对你

顿时长高；

那白发的积雪呵

在默想中

顷刻消溶……

今夜有

灯前送别；

明日有

路途相逢……

"雷锋……"
——两个字
说尽了
亲人们的
千般叮咛;
"雷锋……"
——一句话,
手握手,
陌生人
红心相通!……(贺敬之:《雷锋之歌》)

不能说没有强壮的气势,不能说没有真实的感情,不能说它不是那一时期令人振奋的强音,这是一种明朗、单纯的美。一切知识者细腻的、苦痛的、复杂的、纤弱的思想情感,都完全消失在这对集体的功业或道德的高大的歌颂中去了。对比郭沫若《女神》的反叛呼喊,冰心《春水》《繁星》的呢喃温情,徐志摩的温文尔雅,艾青的苍凉悲愤,这里是以群众气势、以集体力量、以道德光芒取胜的另一个世界。

避开其他一切,专门歌颂集体,歌颂光明,塑造英雄,舍去阴暗,高扬道德精神、牺牲至上……其中也有一些可读作品,但可惜,这条通道一直走到了"文化大革命"中以"样板戏"为代表的文艺创作。而那便不再是文艺,只是教义的号筒;那里已没有知识分子的"思想情感方式"或任何心态可言,而是被"语录歌"、"忠字舞"弄得头脑万分愚蠢、心魂已被摄去的机器创作了。"三突出"、"三结

合”、“主题先行”[①]，这也就走到了文艺的尽头。

知识者除了歌颂，便是忏悔。这一代大都是忘我工作，逆来顺受，不怨天，不尤人，勤勤恳恳，任劳任怨，家居陋室仍克己奉公，席不暇暖以侍候首长（包括“马列主义老太太”）。他们忠诚地信奉“革命的事再小也是大事，个人的事再大也是小事”的“螺丝钉”和“驯服工具”的哲学，恪守着“非礼勿听，非礼勿视，非礼勿言，非礼勿动”的纪律信条，忠诚老实地进行着自我修养和思想改造。如果说，第一代是旧模式的解脱，第二代是新模式的呼唤，第三代是新模式的创立，第四代是扩展，那么这一代便只是接受。他们于各个方面，从科技到文艺，从政治到生活，都很少创造立新。一切“创造”都转向内心，不是转向内心的丰富、复杂和发展，而是转向内心的自我束缚、控制和修炼。

张贤亮的《绿化树》呈现了这一思想史的真实。“《绿化树》确乎不……那样单纯、明了和痛快，而要复杂得多。其中除结尾的败笔和描写饥饿等可贵的细节真实外，有对那原始、质朴、粗犷、富有生命力的阔大的美的歌颂，在这背景上衬托出知识者个体的渺小与浅薄；在这些‘没文化无知识’的刚健的劳动者面前，一肚子学问文章、满脑子心思巧计的知识者是可以也确然会自惭形秽的。我曾说它有点屠格涅夫《猎人笔记》中描写歌手等篇的味道，尽管作者说他并没有读过这本书。其实，其中还有一些像陀思妥也夫斯基的东西：通过对肉体和精神的极度痛苦、折磨和摧残来寻得道德上的超升或灵魂的净化；读《资本论》就像读《圣经·启示录》，不好的家庭出身就好像被注定了原罪……。本来，每个人总都是有缺

---

① “三突出”是突出正面人物，在正面人物中突出英雄人物，在英雄人物中突出主要英雄人物。“三结合”是群众（出生活）领导（出思想）作家（出创作）三结合。“主题先行”首先要有明确的革命的主题思想。

点错误的,在'全知全能'的上帝面前,便都可以感到自己有罪过,觉得需要改造,需要检讨、忏悔;正好像'文化大革命'一开始许多干部感到自己的确犯了修正主义错误,需要好好检查一样。而每个人也可以就此寻根究底上纲上线,并通过检讨罪过、否定自己而得到精神上的宽慰和意念上的新生,即所谓'脱胎换骨'。二十世纪仍然演出这种道德神学式的狂热,回顾起来,似乎是不可思议的愚蠢;然而,只要是过来人,便知道那是有其现实的、历史的甚至人性上的根由。我曾问过张贤亮同志,引那么多《资本论》是不是有点嘲讽的意义?他严肃地回答说:'没有。当时确乎是非常认真的'。我完全相信他的话。本来,追求道德上的完善、精神上的圣洁又有什么不好呢?它本来就是件值得毕生努力(所谓'活到老、学到老、改造到老')的极端严肃认真的事情。中国儒家几千年来就有'一是以修身为本'的准宗教性的道德教义……"[①]

这种修养、忏悔、改造,对中年人来说,是亲身经历过的对"革命"作出的崇高的自我牺牲和奉献;对青年人来说,则是一种不可理解的极端愚昧和个性毁灭。所以中年知识分子同情地接受着《绿化树》,而青年知识分子却愤怒地拒绝它。中国知识分子群的这个第五代的确忠诚老实、驯服听话、品格纯洁、"行不逾矩",但同时又眼光狭隘、知识单一、生活单调、思想浅薄……。他们善良、真诚却机械、死板,他们的感性生命已被号称集体的理性所彻底吞食甚至异化掉了。

包括在身上流着最活跃的五四血液的蒋纯祖(路翎的心爱的主人翁),都有知识分子的自我谴责、自我忏悔,那么,在这一代人身上又重新呈现出古旧传统和革命传统相结合的这种道德主义和自我修养,又有什么奇怪呢?!这一代的精神和知识与外在世界已

---

① 拙文《两点祝愿》,《文艺报》1985年7月27日。

被隔开，他们的“思想情感方式”还比不上五四和三十年代那么开放和自由。从而这种愚蠢的高尚心态能长久保持并获得肯定性的赞赏，又有什么奇怪呢?!

总有不和谐音，即使是在众口一词唯唯诺诺的年代。这主要表现在王蒙《组织部新来的年轻人》等作品中。这些作品开始敏锐地表现出以集体名义的新官僚、官僚机器与知识分子的矛盾。这本是第一只春燕，但众所周知，很快就被打击消埋下去了。直到今天，这一主题才重新被作家艺术家们拾起，而也仍然有着各种各样的阻挠和困难。

对道德主义的着意追求和鼓励，必然出现一大批假道学、伪君子，他们是各种形态的两面派，或狐假虎威，或奴颜媚膝，或暗箭杀人，或唯唯诺诺。他们打小报告，搞阿谀逢迎，高喊革命却卑劣之极，他们怯懦而凶残，却总是那样左右逢源，青云得志。这种时代产物可惜在我们的文艺中还远没有被写出。

与这一时代特征相适应，是整个文艺的古典之风的空前吹起。“革命的”与“民族的”几乎成了不可分离的口号。从而，齐白石的画[①]、梅兰芳的戏，一时之间成了家喻户晓的荣光骄傲。闭关自守的爱国主义使传统获得了金光闪闪、不可一世的最高奖赏，这与五四的确相距更遥远了。中国确乎有极可珍贵的传统，梅兰芳、齐白石也无疑是难以逾越的古典典范，但是，他们能代表现代的心声吗?

---

① 齐白石受人们喜爱，还因其作品的活泼开朗、生意十足，其中确乎渗浸着劳动者的气质和热情，不同于其它许多纯然上层趣味画家。（参阅拙作《纪念齐白石》人民日报 1983 年 12 月 20 日。）

六　多元取向

物极必反。历史终于翻开了新页，十亿神州从“文革”恶梦中惊醒之后，知识分子特别是青年一代（即“红卫兵”一代）的心声就如同不可阻挡的洪流，倾泄而出。它当然最敏锐地反映在文艺上。

一切都令人想起五四时代。人的启蒙，人的觉醒，人道主义，人性复归……，都围绕着感性血肉的个体从作为理性异化的神的践踏蹂躏下要求解放出来的主题旋转。“人啊，人”的呐喊遍及了各个领域各个方面。这是什么意思呢？相当朦胧；但有一点又异常清楚明白：一个造神造英雄来统治自己的时代过去了，回到五四时期的感伤、憧憬、迷茫、叹惜和欢乐。但这已是经历了六十年惨痛之后的复归。历史尽管绕圆圈，但也不完全重复。几代人应该没有白活，几代人所付出的沉重代价使它比五四要深刻、沉重、绚丽、丰满。这个时期的文艺成果，尽管才不过数年，却一下就超过了以前的任何时期，无论在质量和数量的平均水平上，也无论在文学、音乐和绘画、雕塑各个领域里。尽管不断有阻挠，有禁令，有批判，这股新生的自由之风却始终挡不住，骂不倒，在为数庞大的青年知识群中获得空前广泛的一致支持。因为它道出了他们的心声、心态和“思想情感方式”。

星星美展……所采取的那种不同于古典的写实形象、抒情表现、和谐形式的手段，在那些变形、扭曲或“看不懂”的造形中，不也正好是经历了十年动乱，看遍了社会上下层的各种悲惨和阴暗，尝过了造反、夺权、派仗、武斗、插队、待业种种酸甜苦辣的破碎心灵的对应物么？政治上的愤怒，情感上的悲伤，思想上的怀疑；对往事的感叹与回想，对未来的苦闷与彷

徨;对前途的期待和没有把握,缺乏信心仍然憧憬,尽管渺茫却在希望,对青春年华的悼念痛惜,对人生、真理的探索追求,在蹒跚中的前进与徘徊……,所有这种种难以言喻的复杂混乱的思想情感,不都一定程度地在这里以及在近年来的某些小说、散文、诗歌中表现出来了吗?它们美吗?它们传达了经历了无数苦难的青年一代的心声。无怪乎留言本上年轻人写了那么多热烈的语言和同情的赞美。[①]

这是1980年为《星星美展》写的,当时心里想的主要正是朦胧诗。我想着在斗室里悄悄地读着《今天》油印小刊上的北岛诗作,我想着不断传来的对舒婷、顾城的斥责声……,一切都似乎如此艰难,黎明的风仍那么凌厉,我准备再过冬天……。但曾几何时,却已春暖花开,连小说园地也开始了千红万紫;我当年把它看作新文学第一只飞燕的朦胧诗,终于"站起来了",没有任何力量、任何手段,"能把我重新推下去"[②]。时代毕竟在迅速前进,尽管要穿过各种回流急湍,但一代新人的心声再也休想挡住了,历史就是这样的无情而公正。[③]

如五四时代的散文诗一样,朦胧诗确乎是这个新时期的第一只春燕。它们最先喊出了积压已久的酸甜苦辣和百感交集。首先是那么温柔的感伤、忧郁和迷茫:

第一次被你的才华所触动
是在迷迷蒙蒙的春雨中

---

① 拙文《画廊谈美》,文艺报1981年第2期。
② 均舒婷《一代人的呼声》中的诗句。
③ 拙文《诗与美》,《读书》1986年第1期。

今夜相别，难再相逢
桑枝间呜咽的
已是深秋迟滞的风
……(舒婷:《秋夜送友》)

我还不知道有这样的忧伤，
当我们在春夜里靠着舷窗。
……
我知道你是渴求风暴的帆，
依依难舍养育你的海港。
但生活的狂涛终要把你托去，
呵，友人，
几时你不再画地自狱，
以便同世界一样丰富宽广。

我愿是那顺帆的风，
伴你浪迹四方……(舒婷:《春夜》)

……
江水一定还那么湛蓝湛蓝，
杭城的倒影在涟漪中摇荡。
那江边默默的小亭子哟，
可还记得我们的心愿和向往?

……
榕树下，大桥旁，
是谁还坐在那个老地方?

他的心是否同渔火一起，
飘泊在茫茫的江天上……（舒婷：《寄杭城》）

多么像五四那些散文诗，但比五四要深沉、凝重和复杂多了。它们写于文化大革命晚期的七十年代，在那肃杀萧瑟中，受满了创伤的又一代青年知识者就依然有这么清新的深情歌唱。当然，除了柔情，更有愤怒：

卑鄙是卑鄙者的通行证，
高尚是高尚者的墓志铭。
看吧，在那镀金的天空中，
飘满了死者弯曲的倒影。
……
我不相信天是蓝的；
我不相信雷的回声；
我不相信梦是假的；
我不相信死无报应。
如果海洋注定要决堤，
就让所有的苦水都注入我心中；
如果陆地注定要上升，
就让人类重新选择生存的峰顶。
新的转机和闪闪星斗，
正在缀满没有遮拦的天空，
那是五千年的象形文字，
那是未来人们凝视的眼睛（北岛：《回答》）

到处都是残墙断壁

路，怎么从脚下延伸
滑进瞳孔里的一盏路灯
滚出来，并不是晨星
我不想安慰你
在颤抖的枫叶上
写满关于春天的谎言
来自热带的太阳鸟
并没有落在我们的树上
而背后的森林之火
不过是尘土飞扬的黄昏
……（北岛：《红帆船》）

……
即使明天早上
枪口和血淋淋的太阳
让我交出自由、青春和笔
我也决不交出这个夜晚
我决不会交出你
让墙壁堵住我的嘴唇吧
让铁条分割我的天空吧
只要心在跳动，就有血的潮汐
而你的微笑将印在红色的月亮上
每夜升起在我的小窗前
唤醒记忆（北岛：《雨夜》）

这种愤慨、否定和呼喊，便完全不同于《女神》和《向太阳》那样稚气和单纯，它充满了更多的人生思索和命运疑问。中国新一代

知识者的“思想情感方式”熬炼了过多的苦难，比任何其他一代都更顽强、深沉和成熟了。

七十年代后期和八十年代初，这种接近于五四的敏感主义，几乎是遍及各文艺领域的一个主调。它并且呈现为一条美丽的女性画廊——充满着抒情哀伤的女性主人翁的苦难倔强，引动着、触发打动着人们。从《报春花》(话剧)里的白洁到《星光啊星光》(歌剧)的蒙蒙，从小说《公开的情书》里的真真到油画《一九六八年×月×日初雪》中的红卫兵女俘虏，从电影《我们的田野》里的七月到电视剧《今夜有暴风雪》的裴晓芸和女指导员，以及一下涌出的一批女作家群(从张洁到张辛欣)……，都似乎比那些或刻意描写的、或当作主角的“文革”中受迫害的“党委书记”以及好些男子汉，要光彩夺目引人注意得多。

为什么？也许女青年们在这场“史无前例”中感受得更多？也许因为比男性毕竟在身心上更脆弱、更敏感，同一事件落在她们心理上的重量比男性更沉重、更难堪，所付出的真诚、所遭受到的苦痛、忍耐、等待和丧失也就更多？从而，情感的解脱、寄托、抒发、表现也就更强烈？电影《十六号病房》的女主人翁说：“将来，会好的，会好的。将来一切都会好的。”“医药费能找到，工作能找到，对象能找到，什么都能找到，但有一件东西……”失去了的青春还能找到吗？人生的意义还能找到吗？从而，“我的心还能热起来吗？”……。这种深沉的丧失感和心灵苦痛大概只能出自女性。

当然，也许这样说不公平，男性毕竟也有深沉的和更有力量的地方。在感伤音调之后，文艺进入了一个探索的世界。在这个世界里，多样化的男性的力量终于表现了出来。这是一个向各方面特别是向内心世界追求、寻找、探索的世界。探索、追求、寻找着自己的前景、理想、力量和生命。

宗教的世界被叩问，那是《晚霞消失的时候》。斗争根源被强

力地去思索,那是《拂晓前的葬礼》。向荒蛮世界去找寻没被文明浸蚀没被权势异化的超个体的原始主宰和生命力量,这是《黑骏马》。向传统文化去追询民族生存的渊源和活力,这是“寻根文学”(阿城、郑义、贾平凹……),在音乐领域,有荒野的呼喊和传统的反思;在电影,有《黄土地》《良家妇女》。所有这些或高亢,或拙朴,或冷峻,或幽默,所传达所反射的都是这种复杂的追寻。这种追寻是非概念而有哲理,非目的性而有意向,因为它们是对于整个人生、命运的询问。所以,它们虽出于对文化大革命的舍弃、反省、批判,却已经超越了它们而有了更普遍的意义。

所以,紧接着,很快一些更年轻的几乎没有真正参与过文化大革命的作家艺术家出现了。他(她)们扬起了真正的现代之帆,即对自己被扔进去的世界的抗议和嘲弄。“与《绿化树》迥然相异的《你别无选择》(刘索拉),采用了远非镜子的音乐式的文学手法,但也很真。那是与《绿化树》完全不同的另一代人的真。似乎疯疯癫癫、稀奇古怪,却表现出在生活的荒诞无稽、无目的、无意义中要追求点什么。如果说《绿化树》是在灵魂净化中追求人生;那么这里便是在认定人生荒诞中探寻意义。也许,探寻意义本身便无意义?也许,人生意义就在这奋力生活之中而并不在别处?加缪不是这么写过吗?……这大概是我第一次看到的真正的中国现代派的文学作品。它并不深刻,但读来轻快,它是成功的。”[①] 这是《你别无选择》,也是《无主题变奏》。恰好是两个“无”——一切是虚无,连虚无也虚无,于是像 Sisyphus 徒劳无益却仍然必须艰难生活着,整个人生便是这样。有什么办法?你别无选择!人不去自杀,就得活。活就得吃饭、睡觉、性交、工作、游玩……,嘲弄这个生活,嘲弄你自己,嘲弄一切好的、坏的、生的、死的、欢乐、悲伤、有聊、无聊

---

① 《两点祝愿》,《文艺报》1985 年 7 月 27 日。

……。这就是一切。一切就是荒诞,荒诞就是一切。

荒诞是否能通过嘲笑而不荒诞呢？不知道。也许。

但就社会的客观行程说，中国与西方发达国家还整整差一个历史阶段。中国要走进现代化，欧美要走出现代化。自本世纪初起，西方就有对现代社会的抗议呼喊，至少从立体主义、艾略特、卡夫卡便已开始，一直延续至今，成为这个世纪文艺和整个文化的主要潮流。中国至五四起，却主要是以十八、十九世纪的启蒙主义、理性主义为模仿和追赶目标。尽管有现代非理性主义的哲学——文艺思潮的传人，但始终没占主要位置；包括在鲁迅那里，亦然。这一点似乎表示着，中国还没有到“吃饱了怎么办”的那种人生意义的追求阶段，中国现在还是为吃饱穿暖住好，为国家的富强繁荣、生活的安康幸福、个体的自由发展而奋斗。这个看法虽然是老调常弹，却依然是生活现实。既然人还得活着，于是今天就得挤公共汽车，就希望能有更大一点空间的住房和搞点电气化（有电冰箱可以贮存食物，有电炉可作方便烹调……）。……为这点追求，也仍然耸立着巨大的怪物（官僚主义、关系学、落后体制……）的严重阻挡。

正因为这,从《人妖之间》到《新星》,便如此得到社会的广泛欢迎。尽管艺术上毫不成功,甚至不一定是艺术品,但它们以其对具体的实实在在的生活的关怀、描写、揭露、抨击、议论,引动了人们首先是知识分子的共鸣。

未来呢？未来的中国文艺会如何发展和走向哪里呢？不知道。任何预言或告诫指引,都将是多余和荒谬的。大概必须多种风格、流派、思想、情感、意向、理想的并行不悖,可以有各种各样的创作、议论、讨论、争论。不应该再去要求其中某一种来代表或统率其他。

中国六代知识分子艰难悲惨地走过了五分之四的二十世纪，

从文艺上反映出来与历史主流如此紧密同步的心态，到底是历史的悲剧还是正剧？是中国士大夫传统遗存的优点还是弱点？如果不同步，又有超越或超脱的可能吗？周作人的教训又如何呢？

但是，现代心态的形而上学对这六代知识者包括作家艺术家大概仍比较陌生？不可能提出世界历史性问题大概是鲁迅少数中短篇后迄无铄古震今大作品的原因之一？那么，未来能如何呢？未来不可预测。

从文艺史看，则经常有这样一种现象：一些作品是以其艺术性审美性，装修着人类心灵千百年；另一些则以其思想性鼓动性，在当代及后世起重要的社会作用。那么，怎么办？追求审美流传因而追求创作永垂不朽的“小”作品呢？还是面对现实写些尽管粗拙却当下能震撼人心的现实作品呢？当然，有两全其美的伟大作家和伟大作品，包括如陀思妥也夫斯基、托尔斯泰、歌德、莎士比亚、曹雪芹、卡夫卡等等。应该期待中国会出现真正的史诗、悲剧，会出现气魄宏大、图景广阔、具有真正深度的大作品。但是，这又毕竟是可遇而不可求的。如果不能两全，如何选择呢？这就要由作家艺术家自己作主了。反正是自己选择，自己负责，自己的历史自己去写。选择审美并不劣于或低于选择其他，“为艺术而艺术”不劣于或低于“为人生而艺术”。但是，反之亦然。世界、人生、文艺的取向本来就应该是多元的。

如果是我，大概会选择后者。这大概因为我从来不想当所谓不朽的人，写不朽的作品，不想去拿奖金、金牌，只要我的作品有益于当下的人们，那就足够使我欢喜了。所以在文学(不是文艺)爱好上，我也更喜欢现实主义，容易看，又并不失其深刻。

可惜，我从来不是也不可能是作家或艺术家。所以，这只是空话，就以这空话来结束这已经拖得够长的枯燥文章。

略论现代新儒家

一　熊十力
二　梁漱溟
三　冯友兰
四　牟宗三

1982年10月台湾《中国论坛》曾以“当代新儒家与中国现代化”为题举行座谈会和出了专刊。提到的“新儒家”为熊十力、梁漱溟、张君劢、唐君毅、徐复观、牟宗三、钱穆。大概因为政治原因，其中没有现代新儒家的重镇冯友兰。讨论开头提出“当代新儒家”的定义和标准问题，但并未展开，更没获结论。讨论者大体均以上述数人的思想为新儒家或现(当)代新儒家的范围、标准和代表。

本文也不拟对现代新儒家(或现代新儒学)作定义式的规范，因为这还需要作更多的研究。大体说来，本文以为，在辛亥、五四以来的二十世纪的中国现实和学术土壤上，强调继承、发扬孔孟程朱陆王，以之为中国哲学或中国思想的根本精神，并以它为主体来吸收、接受和改造西方近代思想(如“民主”“科学”)和西方哲学(如柏格森、罗素、康德、怀特海等人)以寻求当代中国社会、政治、文化等方面的现实出路。这就是现代新儒家的基本特征。

二十世纪在中国的六七十年中,从哲学思想和整个意识形态说,主要是马克思主义在各方面的凯歌行进。这个行进伴随着政治斗争的强大优势和最终胜利而占据了整个历史舞台的中心。其中,从毛泽东到艾思奇对马列哲学的中国化和通俗化,一方面在引导青年学生群理知地选择革命道路和人生信仰,起了巨大作用;更重要的方面是,强调实践——认识——实践即理论联系实际的原则,马列哲学作为经验论的方法论在指导具体革命工作所取得的辉煌成就,的确到今天还为曾有过这种经历的革命老一代所津津乐道。这方面,在精神实质上却与以儒家为主体的中国哲学特征有深刻的内在关联。此将在另书论述。

除了马列哲学外,中国现代输入了不少其他的西方哲学和思想。杜威、罗素早在二十年代初先后来中国讲学。康德、柏格森、黑格尔、马赫等等也都被介绍过翻译过,在学术界和大学讲堂上也取得了地位。但它们却都谈不上特别重要的影响,也没人能依据它们作出真正创造性的发挥。自由主义在中国始终没能创造出自己的真正独立的哲学。

因之,除了马列哲学的中国化之外,在现代中国思想史、哲学史上,比较具有传承性特色和具有一定创造性的,就只能数"现代新儒家"了①。只是比起马列来,他们的力量、影响、作用确乎渺不足道。不过,伽达默说得好:"一个人需学会超出迫在咫尺的东西去视看——不是为了离开它去视看,而是为了在一更大的整体中按照更真实的比例更清楚地看它……在希望与恐惧中,我们总是被最接近我们的东西所影响,从而也就在它的影响下去看待过去的证言。因此,始终必须力戒轻率地把过去看成是我们自己对意

① 至于国民党的哲学,从戴季陶到陈立夫,都并无重要创造,在思想界或学术界也很少影响,暂不论。

义的期待。只有这样,我们才能以这样的方式来倾听过去:使过去的意义成为我们所能听得见的。"[①]

现代新儒家还难得算是过去的历史,它近在眼前,从而也更容易被同样近在眼前的更巨大的东西所彻底覆盖(海内);或者则是为了有意对抗这个更巨大者而被极度夸张(海外)。按照解释学,"成见"不可避免,而且必需。但除了上述两种"成见"之外,是否还可以有第三种真正的"成见":即站在现代中国的此在的历史性的基础上来解释现代新儒家。这是本文所拟采取的立场。因此,本文不拟对现代新儒家作哲学史式的体系介绍、分析,而只想摘引一些资料,来看看现代新儒家如何企图承接传统,继往开来,以对应现实问题和外来挑战。前者(他们的体系)是没有多少价值的,后者却有意义。

从这一观念和标准出发,在上述这些现代新儒家中,真正具有代表性,并恰好构成相连接的层面或阶段的,是熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四人。[②] 钱穆、徐复观基本上是历史学家或思想史家。张君劢、唐君毅虽属哲学家,但他们的思想及体系相对来说庞杂无章,创获不多。熊、梁、冯、牟却各有某种创造性,且思辨清晰,条理井然。

一 熊十力

第一位是熊十力。熊的主要代表作是《新唯识论》。文言文本出版于1932年。

熊在思想成熟上略晚于梁漱溟,而且还受过梁的影响。本文

---

① 《真理与方法》,第二篇第二章,译文引自《哲学译丛》1986年第3期第57页。

② 见拙著《中国古代思想史论》。

之所以将他列为榜首，是因为无论从思想背景和产生土壤说，或从现代新儒家的逻辑线索说，熊都站在序列的最前面。

正如研究者们所已指出，熊是“身处于五四之后，心却在辛亥之时”[①]。他作为辛亥革命的热情参加者，在辛亥以后军阀混战、百事皆非的现实刺激下，才从事于哲学，希望从中寻求到人生本质、宇宙本体。“余之学儒学佛，乃至其他，都不是为专家之业，而确是对于宇宙人生诸大问题，求得明了正确之解决。”[②] 在宇宙与人生二者之间，宇宙毕竟又从属于人生。这是熊自觉意识和明确解释的“圣学血脉”，也正是宋明理学的根本精神[③]。“故真治哲学者，必知宇宙论与人生论，不可判而为二。非深解人生真相，决不能悟大自然之真情。尽己性以尽物性，此圣学血脉本论所承也。”[④] 熊紧紧站在他所经历所感受和所领悟的人生立场上，来构造其宏大的宇宙论。这是他的思想和体系的主要特征之一。

熊所经历、所感受的是辛亥前后的热情和失败，他所接触和了解的学问是儒、佛与某些西方自然科学知识片断。对西方哲学虽偶有所闻所读(译本)，但所知不多。

在生活感受和学识基础这两个方面，熊与上一阶段的谭嗣同、章太炎等人倒一脉相承，比较接近。他们构造体系和酝酿思想的资料、手段和途径，都主要是通过引佛入儒或由佛返儒以融合儒佛来构建新学。但谭嗣同的急风骤雨式的《仁学》思想，与其彗星般的行动性格一样，作为哲学是破绽百出不堪细究的。章太炎不满意谭，自己写了不少，但也没有建成任何真正的哲学体系，这仍然是政治斗争的任务影

① 郭齐勇《熊十力及其哲学》第91、39页，中国展望出版社，1985，北京。
② 《新唯识论》(壬辰语体文体)页1：b。下称壬辰本。
③ 参阅拙著《中国古代思想史论·宋明理学片论》。
④ 壬辰本，癸巳赘语1：b。

响和支配了章的精力和时间的原故。因此,这个任务便是由熊十力在辛亥革命后十年通过摈除一切干扰,闭门苦读,苦思力想才完成的。本文同意论者们所指出的,熊"为上升时期的资产阶级补造了更为完备却已经过时了的哲学体系"[①]。从谭嗣同、章太炎到熊十力,标志着近代中国第一代知识者企图站在传统哲学的基地上,来迎接新的世界和创造新的哲学。熊十力在这方面表现了突出的原创能力。

在纷至沓来的西方思潮和世变日亟的现实生活中,熊十力由佛归儒,并自觉以此来批判佛学与西学:

> ……佛家生灭不生灭折成二片……西哲则实体与现象终欠圆融。《新论》确救其失……脱然超悟吾人与宇宙本来同体,未尝舍吾心而求体于外,其学不遗思辨,要以涵养为本。求心、养心与扩充心德之功日密。(孟子云求放心,又云养心,又云扩充,并与佛家归本唯心有相近处。但孟子之学本于易,无趣入寂灭之弊。)去小己之私而与天地万物同于大通,直到内外浑融,始于当躬默识天德,方信万有根源不离吾心而外在,何劳向外推寻哉。此是与西洋学者天壤悬隔处。[②]

熊十力以"体用不二"为其哲学体系的根本,来与佛学西学相区别。熊认为"体用不二"这个儒学根本来自《周易》,但实质上他是以宋明理学的精神来解释《周易》,即从心性论角度来阐释《周易》。他是在近现代中国较少直接论述社会政治问题,较少把哲学与社会政治思想溶混在一起的哲学家。"《新论》谈体用,在《易》,则为内圣学方面,而

① 郭齐勇、李明华《试论熊十力哲学的性质》《江汉论坛》1983年第12期。
② 壬辰本6:b—7:a。

于外王学不便涉及。”①

这样，与康有为先写《人类公理》(《大同书》初稿)建立起外在的广大世界观作为政治理想的基石，与谭嗣同从议论“无量沙数”的无限宇宙开始直接落实于政治改革，与章太炎高谈“五无”、“四惑”，提出“用宗教发起信心，增进国民的道德”，“用国粹激励种姓，增进爱国的热肠”都不同；熊十力扭转了哲学与政治的直接关连，改变了近代中国哲学上述“内圣外王”一锅煮并以“外王”为主的基本倾向，集全力于建设纯粹的哲学。这个哲学是以“内圣”——“求心”为方向的。

尽管熊也抨击宋明理学，也曾表彰荀子，并且也不专谈心性，但他强调哲学与科学的分途，以追求非理知认识(理知认识被称为“量智”)所能达到的本体境界(“性智”)，却确乎可以看作是宋明理学在中国现代的新发展。这个“新”在于，它既承接发扬了宋明理学的“内圣”心性理论，又在现代条件下，完成了康、谭、章的哲学事业，即再次融会儒佛以对付西学的挑战，强调西学(科学、认识、“量智”)虽可辅助中学(“性智”、本体)，但低于中学。在表面上，他是在批判佛学，实质上却是针对西学的。所以它才是现代条件下发展了的宋明理学。中学西学的区别，在熊看来，乃是：

> 中学以发明心地为一大事(借用宗门语，心地谓性智)，西学大概是量智的发展，如使两方互相了解，而以涵养性智，立天下之大本，则量智皆成性智的妙用……②
>
> 西洋学者所谓本体，毕竟由思维所构画，而视为外在的。《新论》则直指本心，通物我内外，浑然为一，正以孟氏所谓‘反

---

① 壬辰本，7：b。熊曾说：“尝欲造大易广传一书，通论内圣外王而尤致详于太平大同之条理，未知暮年能遂此愿否?”(同上)但熊始终没写出此书。《原儒》中有“原外王”章，但无何特色。

② 《新唯识论》第678页。中华书局，1985，北京。

身而诚'者得之，非是思维之境……。盖东方哲人一向用功于内，涤尽杂染，发挥自性力用。其所谓体认，是真积力久，至脱然离系、本体呈露时，乃自明自见。[①]

所以，熊十力哲学最"吃紧"处，是他将传统儒家哲学，其中主要是宋明理学(又特别是陆王心学)所突出的内圣极致的孔颜乐处[②]给予了本体论的新论证，即把宋明理学的伦理学和人生观翻转为宇宙观和本体论。

这个论证便是强调"本体现象不二，道器不二，天人不二，心物不二，理欲不二，动静不二，知行不二，德慧知识不二，成己成物不一"[③]总起来说，便是"体用不二"。熊说，"余之学宗主《易经》，以体用不二立宗"[④]。"本论以体用不二为宗，本原、现象不许离而为二，真实、变异不许离而为二，绝对、相对不许离而为二，质、力不许离而为二，天、人不许离而为二。"[⑤] 可见，"体用不二"是熊氏哲学的根本。

什么是"体"？《新唯识论》首章第一句：

今造此论，为欲悟究玄学者，令知实体非是离自心外在境界及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。[⑥]

又说：

哲学家谈本体者，大抵把本体当做是离我的心而外在的物

---

① 同上书，第679页。

② "宋明理学家经常爱讲'孔颜乐处'，把它看作人生最高境界，其实也就是指这种不怕艰苦而充满生意，属伦理又超伦理、准审美又超审美的目的论的精神境界。"(拙著《中国近代思想史论》第298页)

③ 《原儒·序》1:b，1956年。

④ 《体用篇》第6页，学生书店，1980，台北。

⑤ 同上，第336页。

⑥ 《新唯识论》第43页。

事，因凭理智作用，向外界去寻求。由此之故，哲学家各用思考去构画一种境界，而建立为本体，纷纷不一其说。……此其谬误，实由不务反识本心。易言之，即不了万物本原与吾人真性，本非有二。[①]

……以其主乎身，曰心。以其为吾人所以生之理，曰性。以其为万有之大源，曰天。故"尽心则知性知天"。……尽心之尽，谓吾人修为工夫，当对治习染或私欲，而使本心得显发其德用，无一毫亏欠也。故尽心，即是性天全显，故曰知性知天。知者证知，本心之炯然内证也，非知识之知。……吾心与万物本体，无二无别，其又奚疑？[②]

这明显是承接王阳明而来。但熊把王学"心即理"的简括命题通过和加进佛学的许多东西，翻演成一整套的宇宙论和本体论。从而，宇宙论上的"体用不二"，反而在一定程度上掩盖了"心物不二"的心性论。熊最喜欢用以解说其思想的比喻是屡屡谈到引用不已的海水与海浪的关系。一方面：

宇宙自有真源，万有非忽然而起。譬如临大海水，谛观众沤，故故不留，新新而起。应知一一沤相，各各皆以大海水为其真源。[③]

另一方面：

① 同上，第250、252页。
② 《新唯识论》，第252页。
③ 《体用篇》第8页。

须知，实体是完完全全的变成万有不齐的大用，即大用流行之外，无有实体。譬如大海水全成为众沤，即众沤外无大海水。体用不二亦犹是。[1]

总之，譬如大海水偏现为一一沤，即此一一沤皆涵有大海水全量。每一沤都与大海水无二无别。一一物各具之心与宇宙之心无二无别，亦复如是。[2]

熊如此强调体用不二，批判佛学、道家和西方哲学分裂本体与现象，其目标在于反对君临、主宰，反对超越于万物、现象之上的"道"、"性"、"本体"和上帝。熊强调后者即在前者之中，无前者即无后者。这显然又与继承王船山的思想有关。王船山正是宋明理学的殿军和集大成者。无怪乎熊十力以孔子和二王（王阳明、王船山）为自己的崇奉对象。本来，中国哲学中就有"体用一源""显微无间"的传统，宋明理学关于"太极"、关于"阴阳"即有"不离不杂"的说法，佛学体统中也有"真如即万法之实性"的论点。但熊继承又不满它们的正在于，所有这些仍有将本体与现象分割、将前者君临后者之上的倾向和结果。例如所谓"不杂"，就有追求抽象实体的味道。所谓"实性"，亦即意味现象并非实在。熊之所以反复以海水与波浪作例，即在说明现象即本体，现象是实在的，并非空幻，"当知实体即万物万象自身，譬如大海水是无量众沤的自身"。

为什么反对割裂本体与现象，为什么体用本来不二？熊认为，这是因为现象乃本体的功用，现象即功用。而所谓"功用"，便是变动、流行、生生不息，而这也就是本体。本体自身就是这样永恒变动流行不已：

① 同上，第10页。

② 《新唯识论》第327页。

> 如实体流行一语，或人以为由实体发生功用，是名流行。彼意盖云，实体是独立的，功用是从实体发生出来的。故实体不即是功用。易言之，实体不即是流行。倘以此说为然，则实体乃与造物主不异，何可若是迷谬乎？余说实体流行一语，本谓实体即此流行者是。譬如大海水，即此腾跃的众沤相即是。倘不悟此，将求实体于流行之外，是犹求大海水于腾跃的众沤之处，非甚愚不至此也。[①]

熊正是因此而崇奉大易反对佛家的。“体用之义，创发于变经。”[②]（即周易）“体用义，上考之变经益无疑，余自是知所归矣（归宗孔子）”[③]。

否认离“用”（功用、现象）的本体，强调此生生不息变动不居刹那生灭灭生的万法现象世界即是真实、本体、法性。强调“本体”自身即运动、变化、生生不息、生灭不已，反对某种以“静”、“空”、“主宰”为实质的造物主、第一因或本体，这既反映了现代中国空前巨大迅速变动中的哲学感受，同时也表现了近代中国哲学家追求主动、活动和变化的基本精神。在这方面，熊十力与谭嗣同的主动反静强调生灭不已的根本态度，便相当近似。熊通过哲学正是强调儒家的刚健主动、积极人世的传统，以此与佛、道相区别：

> 道家偏向虚静中去领会道，此与大易从刚健与变动的功

---

① 《体用篇》第 247—248 页。

② 同上书，第 1 页。

③ 《体用篇》赘语第 7 页，第一章第 2—3 页。

用上指点，令人于此悟实体者，便极端相反。[1] 佛家说无常，即对于诸行有呵毁的意思。本论谈变……则以一切行只在刹那刹那生灭灭生，活活跃跃绵绵不断的变化中，依据此种宇宙观，人生只有精进向上，其于诸行无可呵毁，亦无所染着。此其根柢与出世法全不相似也。[2]

熊十力以“翕辟成变”来具体解说这本体的永恒运动和变化。“翕”、“辟”是从周易中所借用的两个辞语，但又不同于原义[3]，是指凝聚（翕）与开发（辟）两种动力势能的组合统一，而形成本体的变易和运动。要注意的是，“翕”“辟”又并不是可以相互分离或可割裂的两个东西，而只是一个东西的两个方面，正是这两个方面（也许可以说两个活力方向，或一是动力一是势能）在一起，才可能有这“一个东西”即运动、变化和“恒转”。但在这二者中，“辟”是主导的，“辟是健动，升进、开发之势”，“翕是凝聚、摄聚，而有趋于闭固之势”。“用非单纯的动势，必有两方面，曰翕曰辟（翕、辟只是方面之异，自不可看作截然二片的物事）。辟乃谓神（神即心），翕便成物（现似物质，而非果有实质）。物有分限，神无分限（心是无在无不在……），神遍运乎物而为之主。”[4] “……神故生，神故化，神故流行不息，是故称之以大用也。用也者，言乎其神也，即体即用也……，是故用外无体，体外无用……。用也者，一翕一辟之流行不已也”[5]。熊十力的“翕辟成变”既是宇宙论，也是心物论。因为

---

① 《体用篇》，赘语，第 3 页。

② 同上书，第一章，第 2、3 页。

③ “《新论》言翕辟，实与系传言坤静翕动辟之文无关。……大概说来，辟与乾之义为近，翕与坤之义为近。”（《新唯识论》第 647—648 页。）

④ 《新唯识论》第 467，463 页。

⑤ 同上书，第 463 页。

所谓“辟”就是“心”，“翕”则是“物”，这个心既是“宇宙的心”，[①] 又是个体的“心”。“一切物内部确有一种向上而不物化的势用即所谓辟潜存着。……及到有机物发展的阶段，这种势用便盛显起来，才见他是主宰乎物的。”[②] 而个体的心与宇宙的心又是一个心，在这里争论熊是主观唯心论还是客观唯心论，似乎没多少意义。熊强调的是心(体)不能离物，并且只有物才见心。尽管他把“辟”作心，“翕”作物，强调变易运动由心发动，但他之强调“心”又正是为了强调“物”的变易、运动。所以，他不满意宋明理学的静观态度，而强调心的向外的能动作用。

> 宋明以来理学诸哲人，皆以为本心感物斯通。因此只须有静养工夫，使本心不失其澄明，不必役其心以逐物……我的意思，人当利用本心之明，向事物上发展，不可信赖心的神灵，以为物来即通。[③]

简括地总起来看，熊十力究竟在何种意义上承继了又超越宋明理学，而成为现代新儒家的第一人呢？

从上引述，熊直接承接王阳明，参之以王船山(道器不离和辩证运动等思想)是很明显的。宋明理学诸大家都重视《周易》，但像熊十力抬高和崇奉到如此至高无上的地位者(例如认为《周易》高于《论语》等等)比较少见。他着重发挥《易》的生生不息的动态过程，把它与刚健进取的人生态度，融为一体来作为心性本体。在他这里，宇宙论本体论不再是程朱那种僵硬的外在框架，而是活生生

---

① “我们把这个辟说名宇宙的心”，同上书，第 326 页。

② 同上书，第 326 页。

③ 《明心篇》，第 150 页，学生书店，1979，台北。

的生命力量，这种生命力量又不只是陆王那种否认外物的纯粹心灵，而是具有某种感性物质性能，这就是他超越程朱陆王处。熊十力将肯定感性世界的儒学基本立场[1] 赋予了新的论证，提到了一个新高度。“人本”、“动态”、“感性”这三者，我以为便是熊承继和发展了儒学基本精神之所在。在这三种特征或三个方面上，例如在以动态的感性万象世界乃实在而非虚幻，以动不以静作为本体的基本性格，便都超过了宋明理学。同时也超过了近代的谭嗣同和章太炎等人。谭嗣同重动反静，不主故常，但因接受佛宗，视世界为空幻，缺乏熊这种经过仔细思辨后反佛老重感性的自觉的人本精神。比章太炎，就更如此。尽管章也由佛归儒，但在哲学上也没有这种活泼、乐观的积极精神。

但是，由于对现代自然科学以及与之密切相关的近代西方文明缺乏了解，对这个物质世界由大工业带来的改造历史和状况缺乏足够认识，不仅使熊的“外王学”和“量论”（认识论）写不出或写不好，而且使他的这种本应向外追求和扩展的、动态的、人本的、感性的哲学仍然只得转向内心，转向追求认识论中的“冥悟证会”的直觉主义和“天人合一”的精神境界。现实的逻辑逼使这个本可超越宋明理学而向外追求的现代儒家，又回转到内收路线，终于成为“现代的宋明理学”（新儒学）了。

熊十力强调科学与哲学的划分，强调科学不能解决人生问题、哲学问题：

> 科学在其领域内之成就，直夺天工，吾无间然。然人类如只要科学，而废返己之学，则其流弊将不可言。返己之学废，即将使万物发展到最高级之人类内部生活，本来虚而不屈动

---

① 参见拙作《中国古代思想史论》。

而愈出者，今乃茫然不自识，其中藏只是网罟式的知识遗影堆集一团，而抛却自家本有虚灵之主……[①]。

熊所谓人的"内部生活"，指的是"良知""仁"，也就是由"用功于内"、"涵养性智"而达到的"天人合一"。因之，在认识论上，熊着重讲的是超概念超逻辑超思辨的直觉"体认"，"穷理入无上甚深微妙处，须休止思辨，而默然体认，直至体认与所体认浑然一体不可分。思辨早自绝，逻辑何在施乎。思辨即构成许多概念，而体认之极诣，则所思与能思俱泯，炯然大明，荡然无相，则概念涤除已尽也。余之学，始乎思辨，而必极乎体认。但体认有得，终亦不废思辨，唯经过体认以后之思辨，与以前自不同。"[②] 这种超概念思辨的体认，在现代心理学和现代科学上确有其依据和地位，这也一直是中国的"智的直觉"传统，像庄子、禅宗便如此[③]。而"……所有这些，又与从孔学开始重视心理整体(如情感原则)，而不把思维仅作为推理机器的基本精神，是一脉相通的，即不只是依靠逻辑而是依靠整个心灵的各种功能去认识、发现、把握世界，其中特别重视个体性的体验与领悟……在今日的思维科学中有重要借鉴意义"[④]。

但是，中国传统和熊十力讲的这种非逻辑非思辨的个体"体认"，又决不只是认识论而已。远为重要的，是通过这种直觉体认所能达到的哲学形而上学的本体存在，此即宋明理学标榜的"孔颜乐处"，亦即熊讲的所谓"浑然与天地万物同体"的人生境界。这个

---

① 《明心篇》第200、201页。

② 壬辰本卷下之二，55:b。

③ 参阅《中国古代思想史论·庄玄禅漫述》。

④ 同上书，第六章。

人生境界，照熊看来，也就是宇宙本体。这是他的哲学开步发始的立足据点，也是他的哲学追求论证的最后目标。

熊十力写了不少书，反复叮咛，不厌其烦，但所申明的，如简括起来，也就是上述这点基本思想。有趣的是，熊讲了许多佛学，并批判唯识论，佛学界却认为“熊君于唯识学几于全无所晓”①，“惟兄所知佛学太少……强不知以为知，其处亦太多矣”②。在佛家正统学者看来，熊不但不懂佛学，而且强把西方哲学如本体论宇宙论之类概念与佛学拉扯在一起，实在是“时俗滥调”，莫大罪过。这倒从反面证明了，熊确乎是把佛学以及西学作为构建自己新儒学体系的手段、桥梁和资料的。根据熊的几次自叙，他是因为对现实失望和对汉学宋学的不满，转而研究佛学，并从研究唯识有宗而研究空宗，终于舍弃“空有二宗”而“归本大易”，《新唯识论》便是“不满有宗之学而引发”、批判唯识论的。尽管佛学家对熊的批判极不满意，但熊的要点本不在批判，不过借批判以树起自己的儒学体系而已。所以，他晚年的《体用篇》一书，便已很少讲佛宗，而是直谈儒学，并说“此书既成，新论两本(指文言文本与语体文本的《新唯识论》)俱毁弃，无保存之必要”③。

《体用篇》简明好懂，精炼纯粹，虽写定很晚(五十年代)，但可概括和代表他在《新唯识论》中的主要思想。因之，所以本文多所征引。熊谈纯粹哲学，并未涉及政治，其哲学始终处在中国革命洪流之外，也自然地为这一洪流所彻底掩盖。熊所著书及其哲学在中国社会及思想界影响极小，“在现代中国哲学的势力最小，地位

---

① 《破新唯识论》见《新唯识论》第235页。

② 吕微复熊十力书。见《中国哲学》第8辑第174页。

③ 《体用篇》赘语第5页。

最低，而知道他的人亦最少”[①]。从过去到现在均如此。纵观未来，恐怕也不会有巨大的变化，尽管今天有人极意抬捧，但似乎不大可能在未来某日会有熊十力哲学热的到来。它毕竟晚产了，已与时代进程脱节。他完成了谭嗣同、章太炎等人的哲学未竟之业，却没有也不可能发生上述诸人的重大思想影响了。它那未经现代观念洗礼的浑沌整体的哲学观念和直观模糊的思维方式，尽管在外貌上可以近似于某些现代西方哲学（如怀特海），但在基本性质上，是并不相同的。它那活泼的动态、感性、人本精神和直观智慧也许仍可能给后人以诗意的启迪，但就整体说，这晚熟的产品只能以博物馆奇珍的展览品的意义，存留在中国现代思想的历史上。这也正是本文将熊列为现代新儒家之首的重要原因。

二　梁漱溟

就影响和名声说，梁漱溟要大于熊十力。他思想的成熟和著作的发表也较早，是五四时期西化派（陈独秀、胡适等）的对立面。他的主要著作《东西文化及其哲学》（1921 年）曾不断为现代革命人士所批判、反对，但此书与熊十力的著作一样，今天读来仍可以感到某种兴味。这就颇不简单了。

熊十力讲纯哲学，梁漱溟却从文化立论讲哲学。根据自叙，梁自己喜欢佛家，但他从佛改儒，宣讲孔子，是因为“为中国人设想”、反对“浅薄”的西化主张。

我从二十岁以后，思想折入佛家一路，一直走下去，万牛

---

① 《近五十年中国思想史》，转引自吕希晨、王育民《中国现代哲学史》第 457 页，吉林人民出版社，1984，长春。

莫挽，但现在则已变。……我反对佛家生活，是我研究东西文化问题替中国人设想应有的结论……。看见中国人蹈袭西方的浅薄，或乱七八糟弄那不对的佛学，却可见其人生的无着落，我不应当导他们于至善至美的孔子路上来吗？[①]

梁从不满意五四时期以"与自然融洽"（中）与"征服自然"（西）、"静"（中）与"动"（西）、或有没有科学与民主以及种种"平列的"[②] 表面比较来作中西文化的分别，他要求追寻更深一层的中西文化相区别的原因或因素。这个因素，梁追寻到底，认为就是"意欲"（Will）：

你且看，文化是什么东西呢？不过是那一民族生活的样法罢了。生活又是什么呢？生活就是没尽的意欲（Will）……和那不断的满足与不满足罢了。[③]

梁曾列举中西文化的各类差异，如"学"（西）与"术"（中）、"喜新"（西）与"好古"（中）、"法治"（西）与"人治"（中）、"剖析"（西）与"直观"（中）、"平等"（西）与"尊卑"（中）、"个体"（西）与"家族"（中）、"社会公德"（西）与"伦常私德"（中）……等等，然后指出，所

---

① 《东西文化及其哲学》自序，商务印书馆三版本，第2—3页。

② 梁引李大钊所列举的为例："一为自然的，一为人为的；一为安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为进步的；一为直觉的，一为理知的；一为空想的，一为体验的；一为艺术的，一为科学的；一为精神的，一为物质的；一为灵的，一为肉的；一为向天的，一为立地的；一为自然支配人间的，一为人间征服自然的"。同上书，第23页。

③ 《东西文化及其哲学》第24页。

有这些差异有其共同的根本原因，这个根本原因不在客观，即不是地理环境或经济变迁所决定，不是唯物史观所讲的生产力；而在主观，即这些文化差异是因主观的不同“精神”所决定的。这“精神”不只是意识，而是比“意识”远为广大的生活动力，亦即是梁所说的“意欲”。

> 我以为人的精神是解决经济现象的，但却非意识能去处置他。……欧洲人精神上有与我们不同的地方，由这个地方既直接的有产生“德谟克拉西”之道，而间接的使经济现象变迁以产生如彼的制度……[①]
>
> 考究西方文化的人，不要单看那西方文化的征服自然、科学、德谟克拉西的面目，而需着眼在这人生态度、生活路向。[②]

把文化归因为生活路向和人生态度，把生活和人生又归因为“意欲”的不同精神，这就是梁漱溟的文化哲学。梁认为，西方文化是“以意欲向前为根本精神”，“中国文化是以意欲自为调和折中为其根本精神”，“印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神”[③]。中、西、印三种文化的不同“就是生活中解决问题方法的不同”：西方是“遇到问题……对于前面的下手，这种下手的结果就是改造局面，使其可以满足我们的要求”。中国则是“遇到问题不去要求解决，改造局面，就在这种境地上求我自己的满足”。印度则是“遇到问题他就想根本取消这种问题或要求”[④]。

---

① 《东西文化及其哲学》第47页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第55页。

④ 同上书，第53—54页。

解决生活问题还并不就是生活本身，更不就是解决了人生意义问题。那么，究竟什么是生活，什么是人生意义？什么是“生活”与“解决生活问题”的区别呢？梁从这里较深入地接触了哲学根本问题。梁说：

> 要晓得离开生活没有生活者，或说，只有生活没有生活者——生物。再明白地说，只有生活这件事，没有生活这件东西，所谓生物只是生活。宇宙完成于生活之上，托于生活而存者也[①]。
>
> 当我们作生活的中间，常常分一个目的、手段。譬如避寒避暑、男女之别，这是目的。造房子，这是手段。如是类推，大半皆这样。这是我们生活中的工具——理知——为其分配打量之便利而为分别的……。若处处持这种态度，那么就把时时的生活都化成手段——例如化住房为食息之手段，化食息为生殖之手段——而全一人生生活都倾欹在外了。不以生活之意味在生活，而把生活算作为别的事而生活了。其实，生活是无所为的，不但全整人生无所为，就是那一时一时的生活亦非为别一时生活而生活的。……事事都问一个“为什么”，事事都求其用处……这彻底的理智把直觉、情趣斩杀得干干净净，其实我们生活中处处受直觉的支配，实在说不上来“为什么”的。[②]

这就是说，生活就是此时此刻的自意识的当下存在，它本身即是目的，即是意味，即是人生，而并不在于别处。不能把生活化为

① 《东西文化及其哲学》第48页。

② 同上。

手段,化为工具性的生活者和理性的存在物。除了理知,生活更重要的是情感、直觉、情趣。梁漱溟并未能预见现代存在主义哲学的出现,但他从中、西、印文化的比较角度,却相当敏锐同时又相当肤浅地提出了与"此在"有关的问题,他当时浅尝即止,并未深入探究这个深刻的哲学问题,因为他的兴奋点集中在如何能从这里论证儒家孔子的特征和优越性。梁说,"孔子的东西不是一种思想,而是一种生活"[①]。因之,中西文化之异便根本不是历史阶段的差异,不是西方比中国更先进,而是所选择和采取的生活"路向"的区别。作为中国路向代表的孔子所强调的"仁",就是一种超功利的"无所为而为"的生活和生活态度。这种生活和生活态度因超功利,所以不用理知而重情感和直觉,这样也才能"不管得失成败利钝而无时或倦,所谓知其不可而为之。在以理知计算者知其不可则不为矣,知其不可而为之,直觉使然也"。[②] 这种直觉的生活态度也就是儒家的"乐天"、"知命",也就是宋明理学讲的"孔颜乐处",亦即是"仁"。在这种生活中,直觉、情感是比理知更根本的东西,"孔家本是赞美生活的,所有饮食男女本能的情欲都出于自然流行,并不排斥;若能顺理得中,生机活泼,更非常之好的。所怕理知出来,分别一个物我而打量计较,以致直觉退位,成了不仁。所以朱子以无私心合天理释仁,原从儒家根本的那形而上学而来,实在大有来历。……仁就是本能情感、直觉"。[③] 但梁又认为,纯任直觉、情感也不行,还是需要具有理知因素在内的"回省"和理知性的"中庸":

---

① 《东西文化及其哲学》第214页。

② 同上书,第139页。

③ 同上书,第128页。

> 孔子之作礼乐，其非任听情感而为回省的用理知调理情感，既其明了，然孔子尚有最著明说出用理知之处，则此中庸之说是也。……于直觉的自然求中之外，更以理智有一种拣择的求中。双、调和、平衡、中，都是孔家的根本思想[①]。

这也就是梁所谓的："(一)西洋生活是直觉运用理知的，(二)中国生活是理知运用直觉的，(三)印度生活是理知运用现象的"[②]。

总之，在梁看来，中西文化具有根源的不同，这根源在于由意欲的不同行进方向而造成的生活的不同。这生活的不同又表现为理知与情感、直觉的关系的不同，表现为它们与处理人生的态度的关系的不同。在梁看来，"西洋人近世理知的活动太盛太强……人对人也是划界线而持算帐的态度，成了机械的关系。……至于精神生活一面，也是理知压倒一切。"[③] "然而他们精神上也因此受了伤，生活上吃了苦。这是十九世纪以来暴露不可掩的事实。"[④] "西洋人风驰电掣地向前追求，以致精神沦丧苦闷，所得虽多，实在未曾从容享受。"[⑤] 对比起来：

> 虽然中国人的车不如西洋人的车，中国人的船不如西洋人的船……，中国人的一切起居享用都不如西洋人，而中国人在物质上所享受的幸福，实在倒比西洋人多。我们的幸福乐趣，在我们能享受的一面，而不在所享受的东西上——穿绵缎

① 《东西方文化及其哲学》，第 144 页。
② 同上书，第 158 页。
③ 同上书。
④ 同上书，第 63 页。
⑤ 同上书，第 152 页。

的未必便愉快，穿破布的或许很乐。[1]

西洋人是要用理智的，中国人是要用直觉的——情感的；西洋人是有我的，中国人是不要我的。在母亲之于儿子，则其情若有儿子而无自己；在儿子之于母亲，则其情若有母亲而无自己；兄之于弟，弟之于兄；朋友之相与都是为人可以不计自己的，屈己以从人的。他不分什么人我界限，不讲什么权利义务，所谓孝弟礼让之训，处处尚情而无我。……家庭里，社会上处处都能得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算帐的样子。[2]

这也就是所谓建筑在人际情感关系基础上的"东方精神文明"胜过建筑在个人主义竞争基础上的"西方物质文明"的"著名"代表论调。梁把这论调赋予上述意欲——生活——理知抑直觉情感的哲学理论的解说。

梁在叙述了"机械实在是近古世界的恶魔"，[3] 机械生产带来资本主义社会的痛苦，以及引起社会主义等等之后，认为，"人类文化要有一根本变革：由第一条路向改变为第二条路向，亦即由西洋态度改变为中国态度。"[4] 因为社会、经济等"低的问题"解决之后，精神问题、情感问题等"高的问题"就会出来，人的情感愈益敏锐发达，人生苦恼也就愈来愈多，"以对物的态度对人，人类渐渐不能承受这态度……，以前人类似可说在物质不满意的时代，以后似可说转人精神不安宁时代。物质不足必求之于外，精神不宁必求之于己。"[5] 因此，或者彻底否认人生、生活，这就是宗教亦即印度文化的"路

① 《东西方文化及其哲学》，第151页。
② 同上书，第152—153页。
③ 同上书，第99页。
④ 同上书，第162页。
⑤ 同上书，第166页。

向”，或者“于人生中为人生之慰勉”，把情感、直觉寄托在人生、生活本身，不让情欲因不断向外追求而陷于“焦惶慌怖苦恼杂凑”之中，而是无欲、无我、超功利、超理知，与自然、宇宙“溶合无间”，“什么人生有意义无意义，空虚不空虚，短促不短促，他一概不晓得”，[①] 即忘怀得失与道合一的人生态度，即以孔子儒学为本的中国“路向”，这是一种“似宗教非宗教，非艺术亦艺术”的精神境界。这样，也就能解决人生意义的苦恼和精神无着落等问题。所以，“质而言之，世界未来文化就是中国文化的复兴”[②]。

既然如此，梁便认为，今日对待西方文化只能批判的接受和根本的改造，最重要的还是“批评的把中国原来态度重新拿出来”：[③]

> 明白的说，照我的意思，是要如宋明人那样再创讲学之风，以孔、颜的人生为现在的青年解决他烦闷的人生问题。……有人以五四而来的新文化运动为中国的文艺复兴，其实这新运动只是西洋化在中国的兴起，怎能算得中国的文艺复兴？若真中国的文艺复兴，应当是中国人自己人生态度的复兴，那只有如我现在所说可以当得起[④]。

只有在复兴起这种“孔颜乐处”的人生态度的基础之上，才可以去学习西方。“只有踏实的奠定一种人生，才可以真吸收溶取了科学和德谟克拉西两精神下的种种学术、种种思潮而有个结果。否则我敢说新文化是没有结果的”[⑤]。

---

① 《东西方文化及其哲学》，第168页。
② 同上书，第199页。
③ 同上书，第202页。
④ 同上书，第199页。
⑤ 同上书，第202页。

这便是梁的最后结论。

在打倒传统和西化浪潮的高峰中，梁举起儒学孔家的旗帜，重新解释和估计传统，真可说是勇敢地“逆天下潮流而动”。与熊十力相比，梁的理论中更明显地可以看出西方哲学的影响，例如关于“意欲”、关于“直觉”、关于理知与情感、生活的关系等等，都可以看到柏格森、倭铿（梁曾提到他们）以及叔本华（梁未提）等人的影响。尽管维护传统，梁已经在开始走出传统。那么，具体地说，梁又在哪些方面，在什么意义和程度上，是承续着又突破着儒学的呢？梁说：

> 宋学虽不必为孔学，然我们总可以说，宋人对于孔家的人生，确是想法去寻的。他们对于孔子的人生生活，还颇能寻得出几分呢！①
>
> 荀卿虽为儒家，但得于外面者多，得于内心者少。他之说性恶，于儒家为独异。……从孔子那形而上学而来之人生观察，彻头彻尾有性善的意思在内，而荀卿苟得孔子之意志，亦必不为性恶之言矣。汉人传荀卿之经，孔子人生思想之不发达，固宜。②

很明显，反对向外寻求，强调从内心去追寻人生之道，“反身而诚”，反求于己，从心性立论，等等，这在根本上是遵循着宋明理学的哲学路线的。同时，梁又说。

> 我不喜欢用性理的名词，在孔子只有所谓人生，无所谓性理。性理乃宋人之言，孔子所不甚谈者。戴氏（指戴震）之思想

① 《东西方文化及其哲学》，第148页。

② 同上书，第146页。

对于宋人反抗，……其以仁义礼智不离于血气心知，于孔孟之怀盖无不䜣合……有此反动，实为好现象①。

"刚"之一义也可以统括了孔子全部哲学。……"刚"就是里面力气极充实的一种活动。……我今所要求的，不过是要大家往前动作，而此动作最好要发于直接的情感，而非出自欲望的清虑。孔子说，枨也欲，焉得刚？大约欲和刚都像是很勇的往前活动，却是一则内里充实有力，而一则全是假的——不充实，假有力。一则其动为自内里发出，一则其动为向外逐去。②

刚者，无私欲之谓③。

看来，梁一面要求肯定人的情感、直觉、意欲等感性存在，并不完全赞同宋明理学的禁欲主义倾向，另一面又要求严格区分道德的感性力量与欲望的感性冲动，在这方面又完全赞同和承继着宋明理学。所以，与熊十力有所不同，梁漱溟肯定宋明理学的"寂"、"静"、"无欲"等等，认为它们是"体"，感通是"用"；同时认为这种"寂"、"静"、"无欲"都是为了求得一种心理状态的平衡，即"中庸"，即"仁"，它并不脱离感性。总起来看，重情感、直觉、生活，轻概念、思辨、逻辑，认为此时此刻的生活本身就是本体，这就是梁的基本哲学思想。

熊十力是从纯粹哲学形而上学上，梁则主要从文化哲学上，殊途同归地承继和发展了儒学传统和宋明理学。与熊相同，梁也以《周易》为依据，说"中国这一套形而上学……大约都具于《周易》"④。与熊相同，梁也盛赞生命，说，"生字是最重要的观念，知道这个就可

① 《东西文化及其哲学》，第150页。
② 同上书，第211页。
③ 同上书，第139页。
④ 同上书，第117页。

以知道所有孔家的话"[1]。与熊相同,梁也强调生活的活泼、流动、感性愉悦。与熊相同,梁也强调中国传统的天人合一,人与自然、宇宙"契合"一致和内在的超越,反对求于外而主张"反身而诚"求于内心。与熊相比,梁的特点在于从文化角度突出了西方现代生活因异化而带来的困惑、苦恼、失落感等等情感方面问题。梁作为与陈独秀、胡适、鲁迅同时的五四期的思想领袖,相当敏锐地展示了中国近现代第二代知识分子的感受敏锐、思路开阔、建立思想范式(paradigm)的独创精神。直到今天,谈中国文化和中西文化比较,很多人便仍然停留在梁所规范所描述的框架的问题中。

然而,梁毕竟处在中国前现代化的阶段,尽管他提出的问题似乎涉及后现代化[2],但由于他没有经历过现代化所必然包含的科学化的洗礼,梁的这些思想本身以及他的论点、论证和概念、范畴,便显得相当模糊、笼统和粗糙。这一点在当时就被西化派所抓住。胡适批评说:

> 梁先生的出发点就犯了笼统的毛病,要想把每一大系的文化各包括在一个简单的公式里,这便是笼统之至。事实上完全不是那一回事。印度的宗教何尝不是极端地向前要求?梁先生曾提及印度人"自饿不食,投入寒渊,赴火觅灼……"是向后吗?还是极端的奔赴向前,寻求那最高的满足?……这种人是不是意欲极端的向前要求?[3]

陈独秀批评说:

---

① 同上书,第121页。

② 参阅本书《漫说"西体中用"》。

③ 胡适:《读梁漱溟先生的东西文化及其哲学》。

……他说“富于情感是东方人的精神”。又说，“这情感与欲望的偏盛是东西两文化分歧的大关键”。他这两层意思，我都不大明白。情感果然都是美吗？欲望果然都是恶吗？情感果然能绝对离开欲望吗？……欲望情感的物质的冲动是低级冲动，是人类的普遍天性（即先天的本能，他自性没有善恶），恐怕没有东洋西洋的区别。欲望情感的超物质的冲动，是高级冲动，也是人类的普遍天性，也没有东洋西洋的区别。所以，就是极不开化的蛮族也有他们的宗教。[①]

这些批评未必击中要害。如果不以辞害意，梁对中国文化和哲学的观察有其深入的一面。与鲁迅揭示“国民性”的劣根性一面相反，梁着重揭示了贯彻在“国民性”中的中国传统和哲学优良的一面。这一面也许被他极大地夸张了，但以所谓“似宗教非宗教，非艺术亦艺术”作为儒学的人生态度和极高境界，以及认“仁”、“乐生”、“刚健”、“情理中和”为儒学基本精神，这在今天看来，也还是有其描述的准确性的。

但毋宁讳言，梁的论点、论证和概念、范畴不但都极不清楚，经不起认真的分析推敲，例如究竟什么是“直观运用理知的”和“理知运用直觉的”，梁当时自己便声明是“拙笨不通的话”[②]。而所谓“直觉”、“理知”、“情感”、“欲望”、“意欲”以及“向前”、“向后”，等等，也如此。把这些心理学的现象和词汇与哲学形而上学以及社会学文化学混在一起讲，就更加浑沌一团，难以真正解释说明问题。梁只是比较敏锐地描述了中国传统文化及其哲学的一些现象，这些现象的本质、内容、由来、演变，则并未能真正涉及。例如，

---

① 《独秀文存·基督教与中国人》第411页。

② 《东西文化及其哲学》第158页。

梁对不同文化的起源，即他所说的“走这条路是怎样走上去的呢”的问题的回答就是非常简单肤浅的。他认为这是少数天才创造的结果：“中国之文化全出于古初的几个非常天才之创造。”[①] 并且认为“我总觉得中国古时的天才比西洋古时的天才天分高些，即此便是中国文化所由产生的原故。”[②] 这就可说完全回到“圣人创制立教”和盲目自大的庸俗说法了。而以情感直觉、理知相区分等粗糙简略的心理学观念来解说文化、人生、生活，也毋宁是异常肤浅的。

中国近现代是从前现代走向现代化，因之这种不满意资本主义、尖锐揭示西方现代化社会的病痛，要求以中国传统来补救的理论，在客观历史上却恰恰成了阻碍中国前进的绊脚石，它具有某种民粹主义的性质和色彩[③]。社会斗争和政治逻辑使梁的理论成为保守派所欢迎的思想学说，这也就是为什么梁漱溟七十余年一直为西化派、为马列主义者所批判所冷淡，在几代青年中并无影响的根本原因。

三　冯友兰

现代新儒学的第三位主要代表冯友兰，与熊十力、梁漱溟有显著不同。不仅他受过严格的现代学校和哲学的基本训练，留学美国，用英文发表过论著，而且他完全是一个学院派教授而不是革命家（熊）或社会活动家（梁）。如果说，熊、梁之从事哲学，如他们自

---

① 同上书，第154页。

② 同上。

③ 参阅拙作《中国古代思想史论》、《中国近代思想史论》，梁一生致力于乡村建设运动，也表现出这一点。

己所认为“都不是专家之业”；那么，在冯这里，却已是“专家之业”，而且如同现代西方一样，是大学教授们的专门职业了。梁漱溟直到晚年还一再声明，他并不是研究学问的专门家，而是直接致力于改造社会的“实践者”。冯友兰却不然，他一生在讲授中国哲学史的课堂上度过，只是他不满足于作哲学史家，而是想通过哲学史建立起自己的哲学。继三十年代《中国哲学史》上下册出版后，在三十年代末四十年代初，他推出了自己的“贞元六书”的哲学体系[①]，成为真正以自己的哲学体系获得了比较广泛声望、为世界公认的中国现代哲学家。

梁漱溟《东西文化及其哲学》有“极高明而道中庸”的提法，但只作了非常简单的说明。到冯友兰这里，这一命题被赋予了真正哲学的深刻解释，并成为冯的哲学体系的中心。

冯自觉地以程朱理学为自己的直接先驱，声明自己不是“照着讲”而是“接着讲”，即是继承而又改造发展着中国传统哲学，尽管也吸取承继了名家、道家、玄学、禅宗等的“不着实际”的哲学特色，但其基本核心和主要内容却是承继和发展程朱理学而来。冯给自己的哲学命名为“新理学”：

> 宋明道学没有直接受过名家的洗礼，所以他们讲的，不免著于迹象……新的形上学，须是对于实际无所肯定的，须是对于实际虽说了些话，而实是没有积极地说什么的。……利用现代新逻辑学对于形上学的批评，以成立一个完全“不著实际”的形上学。[②]

① 四十年代为冯的思想高峰，此后的冯不在本文范围之内。

② 《新原道》第113页。

冯又说：

哲学中之观念、命题及其推论，多是形式的、逻辑的，而不是事实的、经验的……例如“凡人皆有死”之命题，在新逻辑中之形式为“对于所有的甲，如果甲是人，甲是有死的”，此对于实际中有否人之甲，并不作肯定；但肯定，如果有是人之甲，此是人之甲是有死的……哲学对于真际只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。[1]

在新理学的形上学的系统中，有几个主要的观念，就是理、气、道体及大全……，这四个观念是没有积极的内容的。……四个形式的观念，就是从四组形式的命题出来的[2]。

所谓“理”就是各个事物之所以为各个事物的依据，“山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以为山”，这个“所以为山”就是“山之理”，总所有这些“理”就是“理世界”，也就是“太极”。这个“理世界”的“太极”在逻辑上(而不是在事实上或时间上)先于实际的世界。它就构成了一个富有无限可能性的所谓“冲漠无朕，万象森然”的“洁净空阔的世界”。

所谓“气”就是事物的存在。这个存在又是不指具体事物的具体存在，而是指这具体事物存在的基础，即“一切事物所有以能存在者。而其本身，则只是一可能的存在……这就是新理学中所谓真元之气”[3]。

“气”不等于“理”。因为，“有存在之所以为存在者，不必即有

---

① 《新理学》第9—10页。
② 同上书，第114页。
③ 《新理学》，第116页。

存在"[①]。"理"是此物之所以成为此物的依据、规律,但此物能存在却不是"理"所能保证,这就要靠"气"的可能性的存在。所以,"气"在这里又并不是某种具体的物质、事件,而仍然只是一种逻辑上的存在,"只是一种可能的存在"。所以,冯又说,"气并不是什么,所以气是无名,亦称为无极。"[②]

于是,实际的存在便是"理""气"不离,是"理"(太极)在"气"(无极)中的实现,或者说"无极"("气")来实现"太极"("理")。而这,就是"流行"。"流行"的总体便是"道体"。"道体就是无极而太极的程序"[③]。而所谓"大全"就是"一切底有的别名",也就是宇宙。但不是物质的宇宙,而是所谓"太一"、"大一"、"妙一",亦即哲学上讲的"一即一切,一切即一"。这个"一"、"大全"也仍然是形式的,逻辑的,并不指实际世界的有、关系等等。

"新理学"认为自己的任务就在提出这四组逻辑命题、四个形式观念,从而继承并纠正中国传统哲学:

> 易传所说的道,近乎我们所谓理,而又不纯是理。道家所说的道,近乎我们所谓气,而又不纯是气。……它们所表示的还不是"物之初"。此所谓"物之初"不是就时间说,是就逻辑说,理与气是"物之初",因为理与气都是将事物分析到最后所得底"[④]。

"理"、"气"这种新解释,似乎酷似亚里士多德的形式与质料

---

① 《新原道》第 116 页。

② 同上。

③ 同上书,第 117 页。

④ 同上书,第 119 页。

(或形式之形式与质料之质料),但不同的仍在冯这里是纯逻辑观念,亚里士多德那里还残存着具体的、实际的即如冯所批评的"图画式"(即仍具有现实形象)的内容的。

进一步的问题便是,构造这样一种"不着实际"的逻辑,这样一种完全虚空的哲学观念和哲学究竟有什么意义?冯回答得非常明确:没有什么实际的用途、成果或意义,但是它能提高人的境界:

"新理学知道它所讲的是哲学,知道哲学本来只能提高人的境界,本来不能使人有对于实际事物的积极的知识,因此亦不能使人有驾驭实际事物的才能"[1]。但是,"这些观念可以使人知天、事天、乐天以至于同天。这些观念可以使人的境界不同于自然、功利及道德诸境界……则哲学的无用之用,也可称为大用"[2]。

这就是说,哲学之所以为哲学,并不在于能使人获得任何具体的才能、知识、经验、智慧,并不在于能使人更有效地征服自然改造社会,而只在能使人提高自己的精神境界。提高了精神境界便自然而然会更聪明更勇敢更有效地处理任何实际事务。冯友兰认为自己这种哲学能使人所谓"经虚涉旷"而"廓然大公",这也就是"圣人"的境界。所以这种哲学讲的是"使人成为圣人之道"[3] 的学问。

而"圣人最宜于作王"。因为,"在他的境界中,他不与万法为侣,真是'首出庶物',所以他最宜于作社会的最高领袖"[4]。这就是说,正因为"圣人"的人生境界是超越了自然、功利、道德种种境界,超越了万事万物,所以也就能领导、指引万事万物。从而,"新

---

① 《新原道》第121页。

② 同上书,第122—123页。

③ 同上书,第123页。

④ 同上。

理学是最玄虚的哲学，但它所讲的，还是内圣外王之道。”[1] 从最不落实际、扔开任何现实具体内容的形式的、逻辑的观念开始，最终却结束在这非常具体、实际的结论中。这就是“新理学”的基本特征之一。

可见，与熊、梁相同，冯也是以“内圣”驭“外王”，即强调提高人的精神境界、人生境界（“乐天”、“同天”），作为哲学和生活的根本所在，这明显是承接着宋明理学的传统的。但与熊、梁又不同，冯以其现代西方哲学方法论和逻辑学的训练，通过严谨的逐步推理，构造出一个纯形式纯逻辑的框架体系，这就与熊、梁的直观的总体把握方式有根本的区别。不仅把握方式不同，而且也有了内容、气质的不同。冯友兰的“新理学”哲学没有熊十力体系的活泼流动的冲力，也没有梁漱溟体系强调此在生活的性格，它变得谨严而理知。与熊强调“体用不二”恰好相反，冯强调的是“理世界”的主宰性。与梁强调的“情感直觉”恰好相反，冯重视的是逻辑分析。与熊、梁那种变动不居的活泼本体（生命、生活、情感、直觉）不同，冯这里是秩序井然的静态本体。“新理学”自称承续程朱而非陆王，也可以看出冯与熊、梁的不同。但熊、梁的活泼、整体、直观等特色是前现代的哲学性格和非理性特征，冯却具有现代的哲学的科学性格和理性精神。

《新理学》作者虽然声称其哲学并不对实际有所主张或肯定，但仍然对文化、道德、社会、政治各方面作了大量论说。例如，依据“新理学”的哲学，从“别共殊”、“明层次”出发，指出中西文化并非各自特殊的类型，而是时代阶段的差异，即世界各文化乃古今时代之分而非中西地域之异，“一般人心目所有之中西之分大部分都是

---

① 《新原道》第123页。

古今之异"[1],"各类文化本是公共底,任何国家或民族俱可有之,而仍不失其为某国家或某民族 。"[2] 这就是说,文化的"理"是公共的,是各民族都有和必然会有的共相,但分别到每一具体民族、国家又各表现为不同形态即个性、特殊。冯明显强调的是共相,是"理世界",所以中西文化便遵循着共同的规律(理),只是发展阶段不同罢了。

这与梁漱溟强调中西文化是一开始便是"路向"、"性质"的差异,完全相反。冯强调的是共性(一般),梁则是个性(特殊)。冯在《新事论》一书中的许多地方都用社会生产状态(农业还是大工业),"经济制度"("家本位"还是"社会本位")来解释文化和各种社会现象,认为"中国现在所经之时代,是自生产家庭化的变化转入生产社会化的文化之时代,是一个转变时代"[3],这里似乎有着唯物史观的影响痕迹。从此出发,冯赞赏"清末人"实际是指张之洞等人的买机器办实业[4],而批评"民初人"实际是批评五四运动太着重文化,认为这反而耽误和延续了前者,以致中国未能富强。

这个具体看法并非完全没有道理。[5] 但这个道理却从"新理学"那个"经虚涉旷"的哲学体系中推演不出来。那个"理世界"虽号称具有一切事物的可能性(即事物必然出现之"理"),但丝毫没有在逻辑上也不可能推出任何具体的现实性。那么,这具体的现实性的结论如何来的呢?为何中西之分乃古今之异呢?"新理学"并没能从自己哲学中真正理论地引申出来。

---

① 《新事论》第 14 页。

② 同上书,第 17 页。

③ 同上书,第 72 页。

④ 这可能也受陈寅恪"思想囿于咸丰同治之世,议论近乎湘乡(曾)南皮(张)之间"的影响。

⑤ 参阅本书《漫说"西体中用"》。

"新理学"体系本身只是一个逻辑的空架子，它缺乏的正是这种现实的历史观念。因之，在这个"理世界"内如何运动迁移，即变化之"理"与其他的"理"在"道体"、"大全"内是何种关系，如何联结、沟通等等，冯并未谈到。他所反复申言的只是，"理"和"理世界"是不变的，实际世界是变化的。冯再三强调和以之为自己哲学核心的便是这个不变的共同的、普遍的、抽象的"理"。

> 不变的是社会或某种社会所必依照之理，变者是实际的社会，理是不变的，但实际的社会除必依照一切社会所必依照之理外，可随时变动，由依照一种社会之理之社会可变为依照另一社会之理之社会。①

一定社会、阶级、团体的"理"规定了一定的制度、道德、标准、规则，不同社会的"理"便有不同的制度、道德标准、规则。这种种都是"合理的"，但在不同层次却有事实上的不同或冲突。例如强盗团体有自己的道德如勇敢、公平、义气等等，但强盗团体本身以及其道德对社会来说却又是不道德的。又例如，"负战争责任之国家之战争行为若从一较高的社会之观点看，是不道德的，但其勇敢的兵士之行为，还是道德的"②，战争可以是不道德的，但并不能因此而认为兵士勇敢作战为不道德。可见，有超越各种具体的变化着的实际道德之上的共同道德，这就是不变的"理"。它不是维系某一具体社会存在之"理"，而是维系所有社会存在的"理"。"大部分的道德是因社会之有而有的，只要有社会，就需有这些道德，无论其社会是那一种体的社会，这是不变的。道德无所谓新旧，无所

---

① 《新理学》第170页。

② 同上书，第175页。

谓古今,无所谓中外"[1]。"我们是提倡现代化的,但在基本道德这一方面是无所谓现代化的……。社会制度是可变的,而基本道德则是不可变的。……如所谓'中学为体西学为用'者,是说组织社会的道德是中国人所本有的,现在所须添加者是西洋的知识、技术、工业,则此话是可说的。……中国所缺的,是某种文化的知识、技术、工业,所有的是组织社会的道德"[2]。"这种道德中国人名之曰常,常者,不变也。照中国传统的说法,有五常,即仁义礼智信。"[3]

> 五常……不是随着某种社会之理所规定之规律而有,而是随着社会之理所规定之规律而有。而这也就是"至善"。按照这种"道德的本质办法"去办事,先圣后圣,若合符节,即完全一致,可见道德中的至善及时中所依据的是客观(理)而非主观(心)的。
>
> ……阳明之意亦不过是说,我们有良知;我们的良知,遇见事物自然而然知其至当处置之办法,我们只须顺我们的良知而行……,究竟我们是否有如此的良知,现在不论。我们只问:所谓至当处置之办法,或所谓"天然之中"本是本然的有,不过我们良知能知之?抑或是此所谓至当或"天然之中"不是本然的有,而是我们的良知所规定者?若是我们的良知所规定,我们的良知于作此规定时,是随便规定,抑系于某种情形下,对于某种事物之处置必作某种规定?我们不能说,我们的良知可随便规定,因为如果如此,则即没有一致的道德的标

① 《新事论》第228—229页。
② 同上。
③ 同上。

准；逻辑上不能如此说，事实上亦无人如此主张。如说我们的良知于某种情形下，对于某种事物之处置，必作某种规定，此即无异说于某种情形下，某种事物之正当的处置办法，自有一定的，无论何人，苟欲于此求至当，必用此办法。此即无异说，所谓至当或“天然之中”本是本然的有，不过我们良知能知之[①]。良知即我们知之智者，我们的知愈良，即我们的知愈智。[②]

解“仁”（良知）为“智”，以“理”的客观性代替“心”的主观性，以不变的、公共的、超越的“理”和“理世界”来君临、主宰、对应变化、流动、活泼的实际世界，冯很明显地不同于熊、梁。如果说，熊只是耳闻某些西方哲学，梁拾取了西方哲学的某些重要观念（如“意欲”“生活”）；那么，冯则自觉利用西方现代哲学来处理和建构自己的中国哲学。从上面所摘引的这些段落，便可以从内容（基本观念）和形式（论证方式）上见出冯的这种特色：注意概念的清晰明白，论理的周详细密，强调哲学的逻辑性质。他用罗素等人的逻辑哲学和新实在论来承接和改造中国传统哲学，企望开孔孟儒门和宋明理学的“新统”。冯把程朱理学的“理”“气”等基本范畴提升为完全舍去实际内容的极度抽象的逻辑世界，但又仍然落实在肯定现实世界各种制度、道德、规范、标准上，以“理”来论证“一切现实的都是合理的”。而这也就是“极高明而道中庸”。

冯既然在哲学路线上迥然不同于熊、梁，一重感情、生命、具体、冲力，一重理性、逻辑、抽象、稳态，但又所以仍然与熊、梁同属于现代新儒家，是不但因为冯自觉地明确地以承继发展程朱理学

---

① 《新理学》第187页。

② 同上书，第193页。

为目的，而且更重要的是，他提出了一个与“大全”同体的“大仁”，即所谓“天地境界”。这个境界高出于自然境界、功利境界和道德境界，它是由“穷理”“尽性”而“知天”“事天”从而达到“同天”。这与熊、梁所追求的宇宙精神、人生境界又是完全一致的：

“我们是以致知入手而得大全”①，“能自大全之观点以观物并自托于大全，则可得到对于经验的超脱及对于自己的超脱”②，“在超乎自己之境界者，觉其自己与大全，中间并无隔阂，亦无界限，其自己即是大全，大全即是其自己，此即所谓‘浑然与物同体’”③，“达到超乎经验，超乎自己之境界，而又自知其达到此境界，则即可享受此境界”④。“一个人自同于大全，则我与非我的分别，对于他即不存在。……此等境界，我们谓之同天……知天、事天、乐天等，不过是达到此等境界的一种预备”⑤，这种“同天”的“天地境界”，冯友兰说也就是儒家传统所说的“仁”、“诚”。它是超越经验、超越思辨、“不可思议”、“不可言说”的。“但不可思议者，仍须思议以得之，不可了解者，仍须以了解了解之。以思议得之，然后知其是不可思议的……学者必须经过思议，然后可至不可思议。经过了解然后可至不可了解的。不可思议的，不可了解的，是思议了解的最高的得获”。⑥

追求“与天地万物同一”的形上的人生境界，是宋明理学以及熊十力、梁漱溟所共有的一种基本特质。把这种人生境界建筑在个体的不断修养、“觉解”上，即以“内圣”之道作为根本，以讲个体

① 《新理学》第310页。
② 同上书，第305页。
③ 同上书，第311页。
④ 同上书。
⑤ 《新原人》第96页。
⑥ 同上，第98—99页。

修养达到最高人生境界为哲学的根本，是这个传统的基本特色。在这一基本方面，冯是与他们完全一致的。所以冯也同样贬低荀子、汉儒、陈亮，等等。他们的哲学作为体系的主要不同在于，熊以"心物不二"翻成宇宙论本体论，梁以情感、直觉作为文化哲学，都注意了感性的、人本的、动态的生命方面；冯则以逻辑的本体论建构强调了理性和理知的一面。以上述"不可思议"、"不可了解"、"不可言说"的"天地境界"来说，冯立论是必需通由"思议"、"了解"、"言说"而去达到，但熊、梁却强调通由理智、言说、思议、了解，不可能达到。因之，冯的这种达到便常常可以只是一种"认知"，而并非体验。不是以直觉、情感、冲力而是以"思议"、"了解"、"言说"来论证、说明、认知这个本体——精神境界，所以冯提出的仍然主要是"知"的方面。熊、梁强调的却正是不通由"知"的体验。总之，冯的主知特色在中国现代哲学以强调主观作用的主流（无论是共产党还是国民党，还是新儒家）中，是比较罕见和孤立的。同时在理论上也显得比较单薄，但它之优越于前人处在于它把现代性的严格的逻辑论证和科学方法带进了这个领域。

冯友兰虽然只比梁漱溟小两岁，却是梁的学生辈。就整个中国近现代思想逻辑的六代说，他属于第三代。这一代知识分子的有成就者，大抵是在一些具体专业领域（政治、军事、学术……）开创一些具体的范式，它与第二代的范式不同，它们更为科学、更为实证、更为专门化，而不像上一代那样，虽宽广、开阔、活泼却模糊、笼统、空泛。这也是瞿秋白、毛泽东、冯友兰、陈寅恪、顾颉刚等人不同于李大钊、陈独秀、胡适、梁漱溟、钱玄同等人所在。这些就只能另文再论了。

四　牟宗三

牟宗三是本文所拟简述的第四位。与冯友兰一样，牟也是大学讲堂上的专业哲学家。这种现代型的哲学家之特色之一，便是哲学作为其专业与其个性人格以及行为规范并无直接必然的联系，这也许正是冯、牟之不同于熊、梁所在。熊、梁属于前现代，道德人格与学问知识仍是混而未分，要求同一。讲堂哲学的哲学家却并不要求自己和自己的哲学具有直接实践的和同一的性格。

与冯友兰通过哲学史的研究和著述来提出和阐释自己的哲学相同，牟宗三也是通过大量哲学史的论述来提出和阐发自己的哲学观点及体系的。他是熊十力的学生，严厉批评了冯友兰，要求回到“生命”：

> 理性之了解亦非只客观了解而已，要能溶纳生命中方为真实，且亦须有相应之生命为其基点。否则未有能通解古人之语意而得其原委者也。[1]

牟的中国哲学史的著名命题，是高扬陆王，贬抑程朱，一反传统旧说，认为程颐朱熹是以《大学》为主旨的“别子为宗”，真正承继孔子，以《论》、《孟》、《中庸》、《易传》为主的是其他宋明大儒，而特别是胡、刘。[2]

① 《心体与性体》，第一册，序，第1—2页，正中书局，1973，台北。

② 牟分宋明理学为三系：以《论语》《孟子》为主的陆王系，以《中庸》《易传》为主的（胡）五峰（刘）蕺山系，以《大学》为主的程颐朱熹系。

牟分析理学之“理”有多种含义，认为宋明理学家讲的乃是“性理之学”即“心性之学”，“这“性理之学””“亦道德亦宗教，即道德即宗教，道德、宗教通而一之者也。””“盖宋明儒讲学之中点与重点唯是落在道德的本心与道德创造之性能（道德实践所以可能之先天根据）上……此心性之学亦曰‘内圣之学’。‘内圣’者，内而在于个人自己，则自觉地作圣贤工夫（作道德实践），以发展完成其德性人格之谓也。……宋明儒所讲习者特重在‘内圣’一面”[1]。这当然明白无误地标出了所承续的新儒学传统。宋明理学本是一种准宗教性的道德哲学（参阅拙作《中国古代思想史论·宋明理学片议》），它无宗教的仪式、信仰、组织，却有跻伦理于宗教的功能。牟指出这种“内圣之学”就是要建立一种“道德的宗教”，所以它是一种“道德的形上学”。“道德的形上学”，不是知性的道德哲学，而是通由道德而接近或达到形上本体的实践体验。这一点也正是牟反对冯的关键之处。

因此，牟认为所谓“性理”，“并非性即理，乃是即性即理”，不是离开“性”还有“理”，也不是别有“性之理”，而是作为“本心即性”的“理”即在“本心”之中，经验现象的道德本“心”与超经验的道德本“性”是同一个东西。“心体”与“性体”是合二而一的。因为“性”不是别的，“本心即性”，这个“本心”即是与“性”与“天”（本体）合一的活泼泼的道德实践。这也才是孔子所讲的“仁”。“仁之全部义蕴皆收于道德之本心中，而本心即性。……作为一切德之源之仁，亦即是吾人性体之实也。此唯是摄性于仁，摄仁于心、摄存有于活动（重点原有），而自道德实践以言之。”[2] 而小程（颐）、朱子“对于实体、性体，理解有偏差，即理解为只是理，只存有而不活动，此即丧

① 《心体与性体》，综论第4页。

② 心体与性体，第26页。

失'于穆不已'之实体之本义,亦丧失能起道德创造之'性体'之本义"。[①] 牟在细微、周密、反复地批判程颐、朱熹即程朱理学中,突出了牟所强调的孔、孟的真传正宗。

牟从哲学史上认为道家、告子、荀子以及董仲舒、王充等等,是"以生言性",这就是宋儒所讲的"气质之性",是具有生理气质内容的"性",这不属宋明理学,当然不属孔门正统。程颐、朱熹大讲的"义理之性",虽属宋明理学,但牟认为,也只是一种理论的形而上学,是某种知性抽象的逻辑结构,所以只是"主智主义的道德形而上学","几近于柏拉图、亚里士多德之传统而与之为同一类型"[②]。因为程朱们把"性"与"情"(如"仁"与"爱")、"所以阴阳"与"阴阳"分了开来,"只就'存在之然'推证其所以然之定然之理以为定然之性。'阴阳,气也',是形而下者,'所以阴阳'是道、是理,是形而上者。阴阳气化是实然的存在,有存在有不存在(有生灭变化),而其所以然之理则只是存有,无所谓存在与不存在。'仁性爱情',仁是对应爱之情之实然而为其所以然之定然之理,而此定然之理即是其性"[③]。这样,"此理不抒表一存在物或事之内容的曲曲折折的征象,而单是抒表一'存在之然'之存在,单是超越地、静态地、形式地说明其存在",[④] 它实际不过是一种归纳法得来的普遍性的"类概念"而已,丝毫没有任何真正活泼的现实的感性内容,更不用说具有道德力量、实践活力了。这就是说,程朱把活生生的存在(道德实践)化而为君临、主宰存在的静态的、知性的、形式的"理"、"性",便完全失去了存在(道德实践)本具有的自身行动的活力。

---

① 《心体与性体》,第 32 页。
② 同上书,第 97 页。
③ 同上书,第 82 页。
④ 同上书,第 89 页。

因而这种静态的认知性的“义理之性”所宣讲的伦常道德，便实际只是一种他律道德，而不是自律道德，是“理超越地律导心”①，因为它是发自外在的普遍的概念义理，而不是发自个体内在的道德本心。而且，它把“知识问题与道德问题混杂在一起讲”②，更不能显道德的超越本性了。

如果说，冯友兰以自己的现代逻辑训练在中国哲学史的研究上，首次分析了“天”的多种含义（物质的天、主宰的天、命运的天、自然的天、义理的天五种），成功地区辨了程颢与程颐的哲学根本差异等等，并借助纯粹的逻辑抽象发展了程朱理学的理知主义特征的话；那么，牟宗三却恰好是反对这一特征，他以其对现代存在主义的感受在中国哲学史上的研究上深刻地区辨了程朱与陆王的根本差异，并借鉴康德哲学的实践理性高于理论理性的精神，发展了陆王心学的道德主体性。所以，牟宗三恰好是冯友兰的对立面。牟强调，绝对不是静态的、存在的、客观的“理”，而是活动的、存在的、主观的“理”即“心”，才是具体而真实的本体，才是自律道德的根源。这个“心体”也就是“性体”。所以“宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序”③，这个道德秩序和宇宙秩序是发自本心——道德主体的活生生的自律实践。这也就是“圣者仁心无外之‘天地气象’”④。

牟强调认为，只有这才是中国儒学“内圣之道”的独有的精髓，而为西方哲学包括康德哲学所无有：

① 《心体与性体》，第50页。
② 同上。
③ 同上书，第37页。
④ 同上。

> 彼方哲人言实体(Reality)者多矣。如布拉得赖有《现象与实体》之作,怀悌黑有《历程与实体》之作,柏格森有《创化论》之作,近时海德格之存在哲学又大讲"存有",有《时间与存有》之作,即罗素之"逻辑原子论"亦有其极可欣赏之风姿。大体或自知识论之路入,如罗素与柏拉图;或自宇宙论之路入,如怀悌黑与亚里士多德;或自本体论(存有论)之路入,如海德格与虎塞尔;或自生物学之路入,如柏格森与摩根;或自实用论之路入,如杜威与席勒;或自独断的、纯分析的形上学之路入,如斯频诺萨与莱布尼滋及笛卡儿;凡此等等皆有精巧繁富之理论,读之可以益人心智,开发玄思。然无论是讲实体,或是讲存有,或是讲本体,皆无一有"性体"之观念,皆无一能扣紧儒者之作为道德实践之根据、能起道德之创造之"性体"之观念而言实体、存有或本体。无论自何路入,皆非自道德的进路入,故其所讲之实体、存有或本体,皆只是一说明现象之哲学(形上学)概念,而不能与道德实践使人成一道德的存在生关系者。……其中唯一例外者是康德[1]。

但康德虽由道德而达到本体,但仍然只把意志自由的实践理性当作一种公设(假设),仍只是"理应如此",而并不能从理论上落实到它的真实存在,于是便仍然只是一套理知主义的空理论。只有肯定道德作为"呈现"而不是假设,是"人人所皆固有的'性'"[2],这样就能使自由意志或意志自律成为真实的、实在的。这就是"正宗儒家讲'性'的密意"[3]。

---

① 《心体与性体》,第37—38页。

② 同上书,第137页。

③ 同上。

“正宗儒家肯定这样的性体心体之为定然地真实的，……故其所透显所自律的道德法则自然有普遍性与必然性，自然斩断一切外在的牵连而为定然的、无条件的……。孟子说，‘广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也’……这才真见出道德人格之尊严，这也就是康德所说的‘一个绝对的善的意志在关于一切对象上将是不决定的’一语之意，必须把一切外在对象的牵连斩断，始能显出意志的自律”[①]。而它之所以是真正的自律，也正在于它不只是观念、理念，不是一般的认识或知识，而必须是在实践活动中“步步呈现”的“实践的德性之知”。它是一种直觉的体认、体证、证悟，“凡体证皆是自觉”[②]。这直觉的“体证”、“呈现”虽由具体的经验所提供，但它所证所悟，却是“虽特殊而亦普遍，虽至变而亦永恒”[③]。性体心体乃至意志自由就是这样在体证中，在真实化、充实化中而成为真实生命之系统里得到其本身的绝对必然性。”[④]（重点原有，下同）只有这样，“照儒家说，始能显出性体心体的主宰性”[⑤]。这个“性体”“心体”这时便已不仅是成就道德行为，而是作为“天地之性”，具有形上学的宇宙论意义了。所以牟指出这是“道德的形上学”，不是“道德底形上学”。在前者，本体即是道德、心性；在后者，不过是给道德建造某种理论体系而已。

牟宗三多次谈到“德国理想主义”和海德格尔，认为新儒学的道德形上学超越了存在主义，因为海德格尔是“脱离那主体主义中心而向客观的独立的存有本身之体会走”，是向外开建“客观自性

---

① 《心体与性体》第137—138页。

② 同上书，第171页。

③ 同上书，第171页。

④ 同上。

⑤ 同上，第138页。

的存有论。"[①] 按照牟的话说，这只是"后天而奉天时"，即人"把自己掏空，一无本性，一无本质。然而完全服役于实有便是人的本性人的本质，即真实存在的人。"[②] 这就与"先天而天弗违"相对立了，这就是"执着存在的决断而忘其体"[③]，以客观化的在忘怀了主观的此在。实际上，"良知的当下决断亦就是他(指海德格尔)的'存在伦理'中之存在的决断，独一无二的决断，任何人不能替你作的决断。"[④] 所以不能把本体论宇宙论与这个道德形上学分割开来，即是说，如果不把这种道德的"性体""心体"作本体，就仍然是错误的。牟认为，怀特海的过程宇宙论和海德格尔的存在本体论却只具有美学的灵魂，而"人生真理的最后立场是由实践理性为中心而建立。从知性，从审美，俱不能达到这最后的立场。"[⑤] 孔学所谓"成于乐"的境界并非由美的判断去沟通意志与自然，而是"践仁尽性到化的境界"，是"道德意志之有向的目的性之凸出便自然溶化到'自然'上来而不见其'有向性'，而亦成为无向之目的、无目的之目的……是全部溶化于道德意义中的'自然'，为道德性体心体所透彻的自然，此就是真善美之真实的合一。"[⑥] 总之，不是任何具有客观性的认知或审美，而只有道德实践才是人的主体性，也才是宇宙、本体、秩序，是真善美的主干。牟宗三极大地高扬了道德主体性，以之为本体，不但公开反对冯友兰的"理世界"，实际也并不满意于熊十力的宇宙论的本体观。他认为道德本体(性体心体)呈现在个人实践中便足够了，不再需要更多余的东西。它既可

① 《心体与性体》，第186页。

② 同上。

③ 同上书，第187页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第188页。

⑥ 同上书，第177页。

以"消化生命中一切非理性成分，不让感性的力量支配我们"[①]，又同时能使我们的自然生命更为光彩，甚至做到"四肢百体全为性体所润"，如此等等。

但是，这又究竟是如何可能的呢？牟并未详说。孟子的养气说，[②] 牟似乎并未加以注意和发展。牟只是反复申明这是孔孟陆王特别是王学的正宗儒家路线。但因为牟强调的是个体主体性的道德实践，这实践当然又不能脱离感性，与王阳明那里一样，这里便酝涵着感性与超感性、活生生的人的自然存在与道德自律的内在矛盾，所以"为牟宗三抬为正宗的王学，不管哪条道路（龙溪、泰州或蕺山）都没有发展前途，它或者走人自然人性论或者走入宗教禁欲主义[③]，牟自己的理论也将如此。现代新儒学不管是熊、梁、冯、牟，不管是刚健、冲力、直觉、情感、理知逻辑或道德本体，由于都没有真正探究到人类超生物性能、力量和存在的本源所在，便并不能找到存有与活动、必然与自然、道德与本体的真正关系。

牟的哲学著作及体系成熟在六七十年代。与熊、梁、冯刚好构成了一个相互连接的阶梯，这阶梯似乎表现为历史的和逻辑的正反合的整体行程。黑格尔的圆圈不可到处套用，但用在这里，倒好像合适。但这并不是认识论的圆圈。熊、梁大讲生命、情感、直觉，但是在一种相当广泛空阔的总体把握上来谈的。熊从宇宙论谈，梁从文化谈。冯友兰反之，他用现代西方逻辑哲学为武器，构成了理知主义的"新理学"体系，从形式（推理论证方式）与内容迥然不同于熊、梁，他以程朱反陆王，是对熊、梁的一次否定。牟从上引文便可看出，他激烈否定冯，而回到熊。牟曾回忆一件往事："三十年前，当

---

① 《心体与性体》，第179页。

② 参阅拙作《中国古代思想史论·孔子再评价》中的《附论孟子》。

③ 《中国古代思想史论》第七章。

吾在北大时，一日熊先生与冯友兰氏谈，冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设。熊先生听之，即大为惊讶说：'良知是呈现，你怎么说是假设！'吾当时在旁静听，知冯氏之语的根据是康德……而闻熊先生言，则大为震动，耳目一新……'良知是呈现'之义，则总牢记心中，从未忘也"。[①] 牟确乎没有忘记熊十力所倡导的王学认心为体的路线，却以清晰明白的逻辑推论细致地逐层分析了宋明理学各个派别思想的异同，深刻地把作为实践理性的道德活动摆在突出的首要位置。冯友兰说，"人必须先说很多话然后保持静默"[②]，通过言说了许多话，然后知道有"不可言说"的；牟宗三却指出，这个"不可言说"的与言说与否并无关系。尽管牟自己为了说明它与言说无干而说了很多很多。同理，在牟这里，也就不必再像熊十力那样去建构庞大的宇宙论[③]，而是单刀直入、干净利落地认心性为本体。但实际上，牟的著作却又相当的无谓庞大，一点也不干净利落。

但无论如何，牟走完了这个现代新儒学的圆圈全程。看来，恐怕难得再有后来者能在这块基地上开拓出多少真正哲学的新东西来了。这个圆圈是无可怀疑地终结了。而且，现代新儒家虽以哲学为其课题，但其背景与近现代中国各派哲学一样，都有着对中国民族往何处去，传统如何能联接现代化，如何对待西方传来的民主、自由、科学等基本价值等巨大社会文化问题的深切关怀。有意思的是，与中国的马克思列宁主义的革命哲学一样，现代新儒家特征也是强调道德主义，只是它是通过传统哲学(宋明理学)来强调和论证罢了。但是，这种儒家传统的道德主义与现代西方的科学、民主以

---

① 《心体与性体》，第 178 页。

② 《中国哲学简史》第 395 页，北京大学出版社，1985，北京。

③ 梁漱溟对熊的构建也曾表不满，认为熊这种做法本身就背离了儒学精神，但梁没有牟的正面理论论证。

及个体主义究竟有何关连，它应如何对待它们，现代新儒家未能作出深刻的交代。这种道德至上的伦理主义如不改弦更张，只在原地踏步，看来是已到穷途了。

但是，儒学却仍有可为。这就是彻底改变基地。现代新儒学之所以与宋明理学同一个"新"字，在于它自觉地以"内圣之学"为主导以至为全体。熊、梁、冯、牟四代均如此。牟宗三便承认，宋明理学"对于内圣面有积极之讲习与浸润，而对于外王面则并无积极之讨论"[①]。但对那些讲求功利、"外王"，反对"内圣"之学的人，牟又仍然指斥他们为"落入第二义第三义"，"不知孔子仁教之意义，复不知外王之根本"[②]。牟以极大篇幅痛责了"与孔子传统为敌"[③] 的叶适。

实际情况并不完全如此。在"外王"方面，尽管中国传统哲学确乎没有达到讲"内圣"之学的宋明理学那种深妙入微的理论高度和鼓舞力量，但从荀子、易传、董仲舒、柳宗元、叶适以至康有为等人在反映表达和反作用于中华民族的生存发展上，却具有不可磨灭的重要意义，比宋明理学毋宁有过之而无不及者。难道其中没有可以提炼发挥的东西了吗？孔门"内圣之学"之所以在宋明理学中大放光彩，重要因素之一是由于吸收消化佛、道的原故。它之所以在今天现代新儒学那里作为主体重现光彩，因素之一是由于吸收了西方现代哲学的原故。那么，孔的"外王"之学今天为何不可以如此呢？

至少这里有两个问题。第一，"内圣"与"外王"的关系。"外王"，在今天看来，当然不仅是政治，而是整个人类的物质生活和现实生存，它首先有科技、生产、经济方面的问题；"内圣"也不仅是道德，它包括整个文化心理结构，包括艺术、审美等等。因之，原始儒

---

① 《心体与性体》，第 5 页。

② 同上书，第 195、225 页。

③ 同上。

学和宋明理学由“内圣”决定“外王”的格局便应打破，而另起炉灶。第二，现代新儒家是站在儒学传统的立场上吸收外来的东西以新面貌，是否可以反过来以外来的现代化的东西为动力和躯体，来创造性地转换传统以一新耳目呢？[①]

但所有这些都已不属本文范围。而且本文所论述的四位，也是因陋就简，非常粗略匆忙地勾划一个最简单的轮廓，是一个地地道道的“略”论，甚愿以后有机会作进一步研究述评。

（原载《文化：中国与世界》第3期）

---

① 参阅本书《漫说“西体中用”》。

漫说“西体中用”

一 “中体西用”的由来和演化
二 历史经验和“西体中用”新释

在毛泽东逝世和“四人帮”垮台后，在理论、学术、文化所掀起的两次思想浪潮，都使人回想起“五四”。一次是关于启蒙、人道、人性的呐喊和争论①，一次是最近两年关于中西比较的所谓“文化热”讨论。

的确很热。从北京到上海，从官方② 到民间，从研究生、大学生到老学者、老教授，统统出场。各种讲习班、研讨会此起彼落。九十余高龄已被人遗忘了的梁漱溟先生重登学术讲坛，再次宣讲他的中西文化及其哲学，仍然强调儒家孔孟将是整个世界文明的走向。

这是怎样发生的呢？“难道历史真如此喜欢开玩笑，绕了一个

① 参阅《马克思主义在中国》。

② 1986年5月“上海文化战略会议”上，市委第一书记、中宣部部长、文化部副部长出席，见该月《解放日报》、《文汇报》。

大圆圈,又回到了原来的起点?时间已经过去了七十年,难道今天二十几岁的青年,还要再次拾起他们的祖父曾祖父们的问题、看法,去选择、去思索、去争辩?"[①] 1949年中国革命胜利时,毛泽东曾总结过近代中国"向西方学习"的历史。今天的所谓的"文化热",却是在惊醒了"最高最活的马克思主义"中国是"世界人民的革命灯塔"的迷梦之后,重新痛感落后而再次掀起"向西方学习"的现实条件下产生的。因此冷落多年的中、西、体、用之类的比较又重新被提上日程。

一 "中体西用"的由来和演化

要了解这种中西文化比较,便得追溯一下百多年来"西学"东渐的基本遭遇。不少人指出,西学东渐或"向西方学习"经历了科技——政治——文化三个阶段,亦即洋务运动——戊戌、辛亥——五四三个时期。由船坚炮利振兴实业以富国强兵,到维新、革命来改变政体,到文化、心理的中西比较来要求改造国民素质,人们今天认为这是历史和思想史层层深人的进程。其实,戊戌变法前夕,湖南的保守派曾廉早就如此概括过:"变夷之议,始于言技,继之以言政,益之以言教,而君臣父子夫妇之纲,荡然尽矣。君臣父子夫妇之纲废,于是天下之人视其亲长亦不啻水中之萍,泛泛然相值而已。悍然忘君臣父子之义,于是乎忧先起于萧墙。"(曾廉:《蠡庵集卷十三·上在先生书》)。这主要是针对当时谭嗣同、梁启超在湖南宣传民权平等即曾廉之所谓"教"而言的。曾廉看出,如果鼓吹西方这些文化思想,就将从根本上破坏中国传统的"君臣父子夫妇"的纲常伦纪,这是非常危险的,

① 拙作《杨慧生编〈传统文化的反思〉序》。

本来为抵抗外侮的变革将首先在内部引起动乱……。

不能说这位顽固保守派的眼光不锐利，但他言之过早了一些，因为当时康有为、谭嗣同等人活动上和思想上注意的焦点，主要仍在政治，即进行变法维新的政治体制的改革。以后的革命派也如此。他们还没有从根本文化心理上来动摇传统的打算。不过，即使如此，"向西方学习"过程的本身，在客观上就带来了一个如何对待和处理中西文化即中学西学的关系问题。

在"言技"阶段，问题比较简单，"西学"不过是些声光电化、工厂、实业。顽固派是坚决反对的，认为这些东西是"奇技淫巧"，有害人心，应该坚决拒绝，因此在他们那里就没有中学西学的关系问题，只要统统排斥西学就行了。但对洋务派以及后来的改良者们，却有这个问题，即如何安排这两者。改良派的先驱冯桂芬最早提出，"以伦常名教为本，辅以诸国富强之术"。（《校邠庐抗议》）他的所谓"富强之术"，便主要是"制洋器"，重格致，他不仅承认船坚炮利不如人，而且开始承认"人无弃才不如人，地无遗利不如人，君民不隔不如人，名实必符不如人"，从而要求适当改革内政，即扩大士绅权力，改良赋税，精简官吏等等，以一八七〇年代的王韬、马建忠、薛福成直到一八八〇年代的郑观应、陈炽等人虽已努力把这种学习西方、改革内政的要求向前逐步推进，除了工艺科技之外，在经济上提出扶助民间资本，"振兴商务"，开办近代工业；在政治上提出从法律上保护民间资本，实行西方上下院代议制度；在文化上提出废科举，办学堂，等等，但他们仍然坚决排斥西方资产阶级社会政治的理论思想，无保留地拥护中国传统的"纲常名教"。他们认为西方的工艺科技以至政法制度只是拿来便可用的"器"；至于维护中国自身生存的"道"和"本"，则还是传统的"纲常名教"。他们说："'盖万世不变者，孔子之道也'（王韬：《易言跋》），'取西人器

数之学以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道'（薛福成：《筹洋刍议·变法》），'道为本，器为末；器可变，道不可变；庶知所变者，富强之权术而非孔孟之常经也'（郑观应：《危言新编·凡例》），'形而上者谓之道，修道之谓教，自黄帝孔子而来至于今，未尝废也，是天人之极致，性命之大源，亘千万世而不容或变者也'（陈炽：《庸书·自强》）。'中国之杂艺不逮泰西，而道德、学问、制度、文章，则夐然出于万国之上'（邵作舟：《危言·译书》）。……总之，他们几乎一致认为，中国的纲常名教等等'圣人'的'道'或'本'是不可变易的，而且优越于西方……。虽然在具体政治上开始具有开议院行立宪的要求，但在理论上却完全自相矛盾（他们没有也不能觉察这矛盾）地排斥和反对着正是作为西方代议制度理论基础的资产阶级的自由平等的思想学说。"① 用郑观应的话来概括，这就是："中学其本也，西学其末也，主以中学，辅以西学"（《盛世危言》）。这也就是后来在维新变法高潮声中，洋务派大理论家张之洞所提出来的"中学为体，西学为用"的著名的"中体西用"说。张之洞在光绪皇帝曾奖为"持论平正通达，于学术人心大有裨益'（《戊戌六月上谕》），并"挟朝庭之力而行之，不胫而遍于海内"（梁启超）的《劝学篇》中，正式概括为：

> 不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也。……法者，所以适变也，不可尽同；道者，所以立本也，不可不一。……夫所谓道、本者，三纲四维是也……若守此不失，虽孔孟复生，岂有议变法之非者哉？（《劝学篇·外篇·变法第七》）

---

① 拙作《中国近代思想史论》第三章。

中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事。……如其心圣人之心，行圣人之行，以孝弟忠信为德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也（《劝学篇外篇·会通第十三》）。

可注意的是，第一，“器”在这里已不仅是指工艺器械，而且包括某些政经体制，即政经体制也可以改，但“道”却绝不可变。这“道”指的便是伦常纲纪，即封建专制为特征的政治制度和家庭本位为基础的社会秩序。因此，所谓“法”可变，便必须限制在不破坏、不动摇、不损害这个根本制度和秩序的范围和限度之内。第二，这个“道”、“本”是与“孝悌忠信”的个体的道德修养联系在一起的，所以，它是“治身心”的“内学”，不同于应付世俗外事的西学。这两点合起来，就正是中国儒家传统的所谓“内圣外王之道”，只是现在这个“外王”要“辅以西学”“西政”就是了。但由“内”而“外”，先“内”后“外”，“内”为“主”“本”，“外”为“辅”“末”，却仍是一贯的。这确乎是忠于儒学孔孟的基本原则的。

儒学孔孟千百年来建立起来的权威性，它在人们（主要是士大夫知识分子）心中所积淀下来的情感因素和维卫力量，确乎极其巨大。所以，康有为、谭嗣同尽管已大不同于上述那些人，接受了民权、平等、自由等西方观念、思想，但也要打着孔子旗号来“托古改制”。康有为不必说，连急进如谭嗣同在痛斥三纲五伦，指出“数千年来三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣”。“上以制其下，而不能不奉之，”并提倡“五伦中于人生最无弊而有益……其惟朋友乎！……所以者何？一曰平等，二曰自由，三曰节宣惟意。总括其义曰，不失自主之权而已矣。……余皆为三纲所蒙蔽，如地狱矣。……故民主者，天国之义也，君臣，朋友也；

……父子，朋友也；……夫妇，朋友也。……侈谈变法而五伦不变，则举凡至理至道，悉无从起点"（《仁学》）等等时，也仍然要假借孔子的名义，即以"仁"代"礼"，把西方近代自由、平等、博爱的观念强勉纳到中国古老传统的格局中去。中国传统的肯定性的认识和情感在他们那一代心中的积淀是那样强大，他们完全相信孔子和中国传统中仍然有许多与西学完全符合一致从而非常适合于改革的东西，所以他们总是想尽量发掘、表彰、附会中国传统中的任何民主、平等、自由的观念，他们尽量抬高从孟子到王阳明、黄宗羲的思想主张，在他们这里，所要提倡、宣传、传播的"西学"，是与传统的"中学"混合"杂揉"（梁启超语）在一起的。从而，中学西学的根本差异，在他们那里便远没有被清楚地揭示出来。尽管比起洋务派和早期改良派来，他们实质上已经不自觉地转到以"西学"（自由、平等、博爱）为主体这个方向来了。

直到五四新文化启蒙运动，情况才有了根本变化。"西学"、"中学"的根本对立和水火不容才被凸现出来，"打倒孔家店"的呼喊的重要意义也就在这里。陈独秀喊出伦理的觉悟是最后觉悟的觉悟，要求打倒忠、孝、贞（操）等一切旧道德；胡适提出"全盘西化"①，要求"死心塌地的去学人家，不要怕模仿。……不要怕丧失我们自己的民族文化"。鲁迅说少读或不读中国书，激烈抨击着种种中国的所谓"国粹"；吴虞接着鲁迅，大讲孔学吃人；"孔二先生的礼教讲到极点，就非杀人吃人不成功，真是惨酷极了。一部历史里面，讲道德说仁义的人，时机一到，他就直接间接的都会吃起人肉来了"（《吃人与礼教》，《新青年》6卷6号1919年11月1日）。总之，传统必须彻底打倒，"中学"必

① "全盘西化"一词则出自胡适1929年的文章。

须根本扔弃，中国才能得救。

但是，这个五四运动新文化启蒙一开始就有其强有力的对立面，这个对立面实质上是承继着张之洞“中学治身心”、“中学为本”的传统，以梁启超、梁漱溟、张君劢、章士钊等人为代表，提出了中国的“精神文明”或“东方文明”的优越性，并引起“科学与人生观”的著名大论战。如前几篇文章所已指出，前一派如果可说是西化派的话，那么后一派则可说是国粹派。如果前一派的好些人（主要是年轻一代）后来日益走向马克思主义，那么后一派则变化为所谓中国文化本位派[①] 和“现代新儒家”。尽管这种分野具有某种政治的性质和成份，但它毕竟又是文化——思想的。在中国近现代，文化、思想总与政治结下不解之缘。

现在看来，在这个派的各种议论中，陈独秀当年突出“西学”与“中学”的根本区别为“个人本位主义”和“家庭本位主义”的差异，应该说，是相当尖锐而深刻的。至今为止，在种种文化心理现象中，大到政经体制，小到礼貌习惯，都可以清楚看出这种中西的差异。可以随意举些例子。《中国古代思想史论》一书曾指出：

“……就在称谓和餐桌上，便也可说是一‘名’一‘实’地在日常生活中把这种以血缘亲属为基础的尊卑长幼的等级秩序，作为社会风习长期地巩固下来了”[②]。中国号称“礼义之邦”，中国王朝和中国人素来以“礼义”来标榜自己的传统特征，“礼”首先来源于食物的分配。荀子说：“礼起于何也？曰，人生而有欲，欲而不得，则

---

① 1935年1月萨孟武、何炳松等十教授发表《中国本位的文化建设宣言》。胡适批评它“是中学为本西学为用的最新式的化装出现，说话是全变了，精神还是那位《劝学篇》的作者的精神”。

② 拙作《中国古代思想史论》，末章。

不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先圣恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求"(《荀子·礼论》)。"礼"本来就是为制定一定的规矩秩序即所谓"度量分界",来分配食物,制止争斗,满足人们生存需要而出现而产生的。中国人却把这种原始秩序长久地彻底地一直贯彻到饭桌上来了,并且成为一种规矩、仪容、礼貌。中国传统要求在饭桌上也必须"长幼有序""主客有别",要求控制或节制自己的食欲以循规蹈矩,不予放纵。本来,"从儿童心理学看,服从社会指令(普遍性、理性),克制自然需求(个体性、感性),不为物欲(如食物)所动,也正是建立道德意志、培育道德感情的开端"[1]。中国传统的确把这个方面极端地扩充了,中国哲学之所以主要是伦理学,确乎与这种"制礼作乐"的现实传统直接相关。它不是发挥思辨的认识论,而成为规范行为的伦理学。

在"称谓"上,也如此。中国传统"称谓"的繁密细致说明这些区划的必要性和重要性,即示远近,别亲疏。如叔父、姑父、姨父、舅父,如堂兄弟、姑表兄弟、姨表兄弟,……便各有区别。林黛玉在客观上比薛宝钗对贾宝玉更亲,因为林、贾是姑表而薛、贾是姨表,父系亲戚的地位自然更重要,所以贾宝玉对林黛玉说"疏不间亲"具有双重(客观事实和主观表态)含义。在一般传统习惯和生活中,叔父、姑父之于姨父、舅父亦然,而叔父比姑父又更亲一些。因为同姓重于外姓,男重于女。与前述的吃饭一样,中国传统的这种尊卑长幼的秩序规定("礼"),已浸透到中国人"习焉而不察"的整个文化心理结构中去了。这在西方是没有的。在西方,人都是上帝的儿子,在上帝面前所有世间的尊卑长幼已无任何意义和价值,人们都平等地接受最后的审判。在中国,人们不相信上帝审判或

---

① 拙作《批判哲学的批判》(修订本)第309页。

来世天国,于是便执着地从理知到情感、从现实到观念都处在这个细密复杂的人世的伦常关系的网络中。我是谁?我是父之子,子之父,弟之兄,妇之夫……。人的存在和人的本质就在这网络之中,人只是关系,人的“自己”不见了,个性、人格、自由被关系、“集体”、伦常所淹没而消失。人被规范在这种“社会关系的总和”中。他(她)的思想、情感、行为、活动都必须符合这“社会关系的总和”的存在或本质。于是,父有“为父之道”,子有“为子之道”,此即“道在伦常日用之中”。没有脱离人世的“道”,“天道”也不过是这“人道”的同构而已。这与西方认为有独立于人世的宇宙自然,有超越世间的主宰上帝,有自然律,是大不相同的。

不仅此也,就在日常生活的一般习惯中,例如,见面打招呼,不是“早上好”,而是问“吃饭了没有?”路上打招呼,不是说“今天天气不坏”,而是问“上哪里去?”……这些在西方人也许会觉得“干预私人事务”的风俗,在中国却正是行之久远表现出某种“人际关怀”的习惯。本来,你的存在(吃饭与否)与行为(到哪里去),都是群体的一部分,“群体”是有权过问和表示关注的。这仍是上面所说的,个体的存在、行为,是被规定在、束缚在纲常秩序的社会关系中。这里难得有个体的自主、自由、平等与独立。

又例如,当人被称道或赞誉时,西方人常常回答“谢谢”即已足够;中国人却习惯于谦逊不惶地推谢:“过奖”“不敢当”,这正如中国人不很习惯于夸耀自己的才干、能力一样。总之,个体不能突出,这种种谦逊无非是有意识地去压抑、贬低、掩盖个性主体,以尊重、护卫、高扬群体结构的伦常秩序。中国人的吵架,也习惯于由第三者的调停、协商,和谐解决,而不重是非曲直的客观审断。所以,礼俗替代法律,国家变为社会,关系重于是非,调解优于判定,“理无可恕”却“情有可原”……等等,也就成了直到今日仍普遍存在的现象。它说明中国以“礼”为教的特征。和以儒家学说为代表

的传统文明，已浸透到一般现实生活和习惯风俗中，形成了超具体时代、社会的"文化心理结构"了。这种结构的稳定性质，主要来源于陈独秀讲的"家庭本位主义"，亦即拙作《中国古代思想史论》里讲的"血缘基础"——以原始氏族社会为渊源，建立在小生产自然经济之上的家族血缘的宗法制度。

《中国古代思想史论》认为，血缘宗法是中国传统的文化心理结构的现实历史基础，而"实用理性"则是这一文化心理结构的主要特征。所谓"实用理性"就是它关注于现实社会生活，不作纯粹抽象的思辨，也不让非理性的情欲横行，事事强调"实用"、"实际"和"实行"，满足于解决问题的经验论的思维水平，主张以理节情的行为模式，对人生世事采取一种既乐观进取又清醒冷静的生活态度。它由来久远，而以理论形态去呈现在先秦儒、道、法、墨诸主要学派中。《中国古代思想史论》认为与希腊哲学"爱知"为特征，寻求宇宙的本源根底，以了解自然、追求真理为己任不同，中国先秦哲学大都是一种社会论政治哲学，它以"闻道"为特征，要求理论联系实际，服务于实际，解决现实社会问题、人生问题，以"救民于水火之中"和"治国平天下"。西方基督教曾促使与实用无关的理知思辨和情感幻想充分发展，从而精神变得精致，中国哲学却执着于人世实用，即使清醒开通如荀子、王充、柳宗元、王夫之等人都也如此。总之，人与自然的关系服从于人的关系，人对自然的研究，从属于对人的服务，前者没有独立的地位。"天道"实际上只是"人道"的延伸或体现。从而中国文化及哲学中缺乏对上帝及恶的"畏"，从而缺乏谦卑地去无限追求超越的心理。中国人容易满足，并满足在人世生活之中。

这种实用理性并不同于美国现代的实用主义

(pragma-tism)，[1] 它不只是一种工具主义。它有自己的“天道”“人道”相同构而统一的历史信仰和客观规范，主要表现为“参天地，赞化育”的《易传》世界观和汉代形成的早熟型的系统论宇宙模式。这模式成为中国人认识世界、解释世界和指导自己实践行动的基本心态，是中国整个物质文明和精神文明在文化心理结构上的积淀表现。它具体呈现在医、农、兵、艺、历史、哲学……之中。《中国古代思想史论》一书具体讲过这个问题，这里不多重复。

前面一些文章和本文所反复指出的是，作为早熟型的系统论，中国文化善于用清醒的理知态度去对付环境，吸取一切于自己现实生存和生活有利有用的事物或因素，舍弃一切已经在实际中证明无用的和过时的东西，而较少受情感因素的纠缠干预。这是因为实用理性不是宗教，它没有非理性的信仰因素和情感因素，来阻碍自己去接受外来的异己的事物并扔弃本身原有的东西。

正因为此，中国文化传统在某种意义上，倒是最能迅速地接受吸取外来文化以丰富、充实和改造自己的。从物质文明到精神文明，从衣食住行到思想意识都如此。日本今日保留中国古代的东西，如木屐、和服、“榻榻米”以及茶道、花道……，就比中国多，在中国是早已没有了。又例如，在唐代诗文中，便可以看见当时作为中国国都的长安市竟是一个“胡帽”、“胡酒”、“胡舞”、“胡姬”……的世界；而今日中国的所谓“民族”器乐中著名的“二胡”、“京胡”……，也都是从异域传来落户的。古代中国人丝毫没有排斥拒绝它们。包括与儒学教义格格不入的佛教、佛学，自印度传来后，从南北朝到隋唐，兵不血刃地统治了中国意识形态数百年，“三武”之祸毕竟是极短暂和个别的时期，相反，列朝历代许多帝王都佞佛，如梁武帝定为国教，武则天奉之首席。释伽牟尼的地位经常在本

---

[1] 参阅本书《马克思主义在中国》。

土圣人孔夫子之上,孔夫子倒被看作是释伽的门徒。不仅在下层百姓,而且也在上层士大夫知识者中,从谢灵运到王维,以及到后代的好些文人,佛学比儒家,在心目中的地位也常常更高一层。这说明,中国儒家的实用理性能不怀情感偏执,乐于也易于接受外来的甚至异己的事物①。也正因为此,五四时代才有上述那种在其他民族文化里所没有出现过的全盘性的反传统的思想、情感、态度和精神。也正因为如此,中国现代知识分子可以毫无困难地把马克思摆在孔夫子之上。所以包括五四时期那种全盘性反传统的心态倒又恰恰是中国实用理性传统的展现。从积极方面说,这是为了救国,为了启蒙,为了唤醒大众。当时先进的中国知识分子认为必须激烈地彻底地抨击孔孟舍弃传统,才有出路。这不是为个体超越或来生幸福的迷狂信仰,它是经过理知思考过的有意识的选择,所以这仍然是积极入世以求社会、国家的生存发展的实用理性、儒学精神的表现。从消极方面说,它没有那种非理性的宗教情感的阻挡、干扰和抵制,也是因为实用理性并非宗教信仰的原故。所以,这种全盘性激烈反传统的五四启蒙运动,发生在具有高度传统文化教养的第一流知识分子身上,由一批学通中西、思想敏锐、感情丰富的优秀人士所发动、所倡导和推行,便并不偶然。它实际显示着中国传统文化的负荷者具有不受本传统的束缚限制的开放心灵,这其实也正说明这个古老的文化心理传统仍有其自身的活力。所以它能延续数千年之久而不灭绝消失,并非没有自身的原因。

此外,在拙作另篇论文中也已指出,中国知识分子在近代如此

---

① 当然这个过程中也不乏激烈的偏执和争论,如儒佛在南北朝的激烈争辩,如"老子化胡"等道佛相争,这有如近代中国认为西学不过是先秦中学流落至外国发展的结果相似。上面是就整体情况而言的。

顺利和迅速地接受进化论观念，一举扔弃历史循环论的传统思想，以及后来接受马克思主义阶级斗争学说，一举扔弃“和为贵”的传统思想，[1] 都证明中国实用理性这种为维护民族生存而适应环境、吸取外物的开放特征。实用理性是中国民族维护自己生存的一种精神和方法。

但是，也正因为是以早熟型的系统论为具体构架，中国实用理性不仅善于接收、吸取外来事物，而且同时也乐于和易于改换、变易、同化它们，让一切外来的事物、思想逐渐变成为自己的一个部分，把它们安放在自己原有体系的特定部位上，模糊和消蚀掉那些与本系统绝对不能相容的部分、成份、因素，从而使之丧失原意。总之，是吸取接收之后加一番改造，使之同化于本系统。就近现代中西文化说，这倒是最值得注意的“中体西用”的演化，即“西学”被吸收进来，加以同化，成为“中学”的从属部分，结果“中学”的核心和系统倒并无根本变化[1]。

这个特点不仅表现在中古吸收佛教化出禅宗，进而出现理学这个上层文化现象上，同样也表现在下层社会中。这说明它是一种民族性的现象，即这个实用理性的系统论模式是中华民族将外来事物中国化，而后使自己延续生存的基本文化方式，它不是超社会的，却是超阶级的。

二　历史经验和“西体中用”新释

可以举许多例子。《中国古代思想史论》主要是举上层哲学的例子。《中国近代思想史论》主要也是讲上层从维新到革命的历史。因此，在这里，倒愿意重复摘引《中国近代思想史论》第一篇关

① 参见本书《马克思主义在中国》。

① 关于这点，拙文《中国思想史杂谈》(《复旦学报》1985年第5期)曾讲过，摘抄如下："中国人到汉代便把"天人""古今"，各种自然、社会、物质、精神现象统统构建、组合到一个系统里。这个系统已不同于孔孟时代是从氏族血缘出发，而是从一个统一的大帝国出发，其目的是为了稳固、保持这个巨大的社会机体的动态平衡，以达到长治久安。中国传统社会为什么那么持久，到现在还那么顽固，我觉得很大的一个原因是因为从汉代开始就有了这个系统。今天我们讲汉族、汉人、汉语，这也表明汉代不仅在物质文明上奠定了基础，而且在文化心理结构上也奠定了基础。我国是多民族国家，以汉语为基本语言，汉文化为基本文化，在历史上有不少少数民族例如满族，尽管是统治阶级却自愿放弃自己的文化而接受汉文化，这就是因为从汉代起在文化心理结构方面也形成了一个相对稳定的系统。

这个系统是把天地人各方面都通过阴阳五行结构的方式组合安排起来的。所以什么都是五，金木水火土，五味、五食、五声、五脏，还有五季，四季中加个长夏，以符合五的系统等等。在这个结构中的各个部分相互联系渗透，又有相生相克的反馈作用，这个结构有一套循环的模式，整个自然，整个社会，上自皇帝，下至百姓，包括时间、空间、人体、社会制度、伦常秩序统统都被安置在这个模式中。这有科学的成分，因为它把一些自然规律也放在系统内；也有大量的牵强附会，是属于当时政治需要的东西。李约瑟说，中国的思想的特点是没有上帝，没有创造主的概念，这是对的。西方认为世界是上帝创造的，中国没有这个概念。因为中国有这种系统观。这个系统本身大于一切，高于一切。天、地、人都在这个系统中，彼此牵制着，例如皇帝主宰着百姓，但得听命于天，而天又得听听老百姓的意见，……这便是一个循环的系统模式。有了这种系统，也就不需要有一个上帝来创造世界，主宰人世了。这也就是在中国历史上很多外国宗教进来了，都没被接受的原因。佛教曾经盛行一时，基督教很早就传进了中国，犹太教是最难消灭的宗教，宋朝就传到了开封，但现在没有了。所有这些宗教传进来后都慢慢地、无声无息地消失了。中国从来没进行过宗教战争(农民起义借宗教进行战争，不能算宗教战争)。

这个系统为了维持自己的生存稳定，对外部特别注意和要求能适应环境，它具有一种同化力，所以中国人喜欢讲求同存异。对待外来的东西，首先注意与自己的相同之处，模糊那些与自己不同的东西，从而进一步吸收、消化它，使之与自己相协同。它经常采用生物适应环境的那种同化形式，……正是这个稳固的系统为适应生存对付异己所采取的动态(不是僵硬的)平衡的结果。这个系统当然有很大的缺点。它对内部要求秩序性、封闭性，使每个人的行动作为和思想观念都在系统中被规定好了位置，君应该如何，臣应该如何，父应该如何，子应该如何，不能越出特定的规矩和范围。现在我们常说照顾大局，实际上就是照顾系统的稳定性。……"

于太平天国的一些论述，来作为例证。

太平天国的领袖洪秀全，是毛泽东提名的第一个“向西方学习”的近代人物。到毛泽东晚年，也将他与孙中山相提并论，评价甚高。洪秀全所创立的“拜上帝教”，的确是从西方传教士的基督教小册子里借来一个皇上帝而组织成的宗教——军事——政治组织和规范秩序。它在农民战争的革命斗争中起了极为巨大的现实作用和思想作用。洪秀全和“太平天国”表现了近代中国人为了生存是勇于吸收、接受外来的异己思想，同时又将它改造为服务于自己需要的事物，即很善于“中国化”的。

且看洪秀全和太平天国的这种将基督教义的“中国化”。

> 普列汉诺夫讲到宗教时曾提出观念、情绪和活动（仪式）是三个要素。洪秀全把这三者都注入了革命的内容。“人皆兄弟”基督教的博爱观念，被注入了农民阶级的经济平均主义和原始朴素的平等观。宗教狂热被充实以积压已久的农民群众的革命欲求。更突出的是，宗教戒律被改造成相当完备的革命军队所需要的严格纪律。……洪秀全把摩西“十戒”改为“十款天条”，成了太平军奉此为初期的军律。[1]

“人皆兄弟”的观念在这里便具体化为官长必须爱惜兵士，军队必须爱护百姓等等。《行营总要》中对此有种种具体规定，这使得太平天国有比历史上任何一次农民起义远为严明的军事纪律，如“遵条命”（即听指挥），“不得下乡造饭起食，毁坏民房，掳掠财物”（甚至规定不许“出恭（大便）在路井民房”），“公心和傩”，“不准妄取一物”，“路旁金银衣物，概不准低头捡拾以及私取私藏，违者

① 拙作《中国近代思想史论》第一章。

斩首不留”……。各种基督教义、宗教仪式都被实用地改造成了一整套农民革命战争所需要的规章制度。这确乎是“中国化了”，这个“中国化”不仅是精神教义的世俗化，而且也是实用化，直接适应、符合于当时农民革命战争的实践需要。总之，是接受了西方传来的基督教义，但使之服从于中国现实的农民战争，并以此实践标准来进行改造和变易。尽管原意丧失，却极其有效地推动了太平天国事业的迅速发展，使它迅速地占据十余省，建国十六年，如无战略错误的偶然因素，本可长驱北京推翻清朝的。

农民革命战争有其不依人们主观意志为转移的规律，在太平天国利用和改造西方基督教义运用在战争中使之“中国化”时，由于这种规律的制约，便有几个鲜明的特征值得注意。

第一，是平均主义和禁欲主义。太平天国在理论（如《天朝田亩制度》等）和初期军事实践中，根据他们所了解和宣传的基督教义，强调“人无私财”，建立“圣库”，实行严格的供给制度。这种供给制又并非绝对平均主义，而是按官阶而有等差级别的。如“天王日给肉十斤，以次递减，至总制半斤，以下无与焉”（《贼情汇纂》）等等。

太平天国分“男营”“女营”，男女严格分开，夫妻不能同居，“虽极热，夜卧不得光身，白昼不得裸上体”。（《贼情汇纂》）“老天王做有十救诗给我读，都是说这男女别开不准见面的道理”（《洪福瑱自供》）。但天王及其他五个王却明文规定可以有好些妻妾。

第二，行政权力支配一切。既然是“平均主义的分配、消费的经济生活，当然需要一种具有极大权威的行政力量和严密组织来支配和保证。《天朝田亩制度》从而规定了一系列社会生活的准则。这是一种严格组织起来的集体化的生活和权力高度集中的社会结构，它实际是要求建立在军事化的基础之上。

“它以二十五家为一‘两’，‘两’是生产、分配、军事、宗教、政

治、教育等等几合一的社会基层组织和单位。在这里，军事（兵）、生产（农）是合一的，政治、经济是合一的，行政、宗教是合一的，统统由'两司马'（官名）领导管理①。两司马管理生产，执行奖惩，保举人员，负责教育，处理诉讼，领导礼拜，宣讲《圣经》……，具有极大权力。《天朝田亩制度》非常重视生产和宗教生活，以之作为根本标准，也非常重视社会福利：'鳏寡孤独废疾免役，皆颁国库以养。'总之，一切组织化，集体化，军事化，规格化，单一化，吃饭要祈祷，结婚有证书……，一切都有强制纪律来保证执行。"②

所以，这是一种兵农合一、政（治）社（会）合一、宗教领先、从上至下权力都高度集中，由行政权力支配一切的社会结构和统治秩序，并且，"从永安到天京，从《太平礼制》到《天命诏旨书》，它的制度是等级异常确定，尊卑十分分明，弟兄称呼纯为形式，君臣秩序备极森严，不仅有等级制，而且有世袭制……根据《天朝田亩制度》的理想规定，产生官吏是'保举'（并非选举），即层层向上推举，然后由上层选择任命……政权人选和权力实际上仍然长期操纵在上级官员的手中，广大群众并无真正的权力"。③

第三，高度阶级觉悟基础上的道德主义。太平天国把农民阶级的阶级意识或阶级觉悟，提到了空前高度。它把劳动者与剥削者的对立极大地突现了出来。如：一方面，"凡掳人每视人之手，如掌心红润，十指无重茧者，恒指为妖"（《贼情汇纂》），"见书籍，恨如仇雠，目为妖书，必残杀而后快"（《平定粤匪纪略附记》）。另方面，"挖煤开矿人、沿江纤夫、船户、码头挑脚、轿夫、铁木匠作，艰苦手

---

① 这在中国古代即现实地存在过，如近人中国农民起义史论著中艳称的张鲁政权，值得注意的是在 1958 年大跃进和建立人民公社中，毛泽东曾印发《后汉书·张鲁传》给高级干部阅读。

② 拙作《中国近代思想史论》第一章。

③ 同上。

艺、皆终岁勤劳,未尝温饱,被掳服役,贼必善遇之,数月后居然老兄弟矣"(《贼情汇纂》)。太平天国就这样非常"自觉地建立起以贫苦劳动人民为骨干领导的从基层起的各级革命政权。'木匠居然做大人'(《金陵纪事》)……太平军对劳动大众极为热情和信任,对地主阶级的知识分子则一般是使用(如做文书)而并不重用"。[①]

与此同时,洪秀全极端重视部队和整个社会的思想教育工作,太平天国强调人们要"换移心肠","炼好心肠"。"炼好""换移"的具体办法是"习读天书"(即读洪秀全改编过的《圣经》)和"讲道理"(实即讲用会)。"凡刑人必讲道理,掠人必讲道理,仓卒行军临时授令必讲道理……为极苦至难之役必讲道理"(《贼情汇纂》)。"讲道理"就是以宣讲宗教教义的方式所进行的鼓动工作和思想教育。其实际宣讲情况,有如下例:

> ……升座良久方致词:我辈金陵起义始,谈何容易乃至斯,寒暑酷烈,山川险峨,千辛万苦成帝基,尔辈生逢太平时,举足便上天堂梯……(《癸甲金陵新乐府》)。

洪秀全和太平天国以这种思想教育作为革命的动力,确乎起了巨大作用,使广大的太平军战士团结一致,奋不顾身,前仆后继,不可阻挡。"以人众为技,以敢死为技,以能耐劳苦忍饥渴为技,……死者自死,渡者自渡,登者自登"(《贼情汇纂》)。

第四,农业小生产基础上的"新天新地新人新世界"的乌托邦思想。

> 基督教的上帝叫人死后进天堂,洪秀全的上帝要在地上

① 拙作《中国近代思想史论》第一章。

建立天国。洪秀全利用了《劝世良言》关于大天堂小天堂的含混说法，强调地上也应建立天国。……具体制定则主要是把在农民起义和革命战争中积累起来的经验加以理想化和规范化。

《天朝田亩制度》以改革土地所有制为核心，提出了一整套相当完备的理想设计。它宣告平均分配土地，共同从事劳动，彼此支援帮助，规定副业生产。

更重要的是，它对分配、消费的规定，其特点是否定私有财产，消除贫富差别，"有田同耕，有饭同吃，有衣同穿，有钱同使"，希望把"无人不饱暖"建立在"无处不均匀"的分配基础上。

如此等等。

但是，众所周知，洪秀全和太平天国终于悲惨地失败了。这失败倒不在于被曾国藩等人的军队所打败，更重要在于他这一套中国化了的基督教义自身的失败。《中国近代思想史论》认为，"洪秀全迷信前期主要是在军事斗争中和在革命军队中所取得的经验，当作整个社会生活所必须遵循的普遍法则来强制推行，违反了现实生活的要求、需要，当然要失败（如废除家庭，实行男营女营），在战争中有效的，在和平时期便行不通（如没收私有财产，废除贸易，实行圣库制度等等）。平均主义、禁欲主义在早期发动组织群众作为军队风纪，的确能起巨大作用，但把它们作为整个社会长期或普遍的规范、准则和要求，则必然失败"。[1]

"思想、观念、情感、意志靠一种非科学或反科学的宗教信仰和强制纪律来统一和维系，是不可能支持长久的。它必将走向反面。

[1] 拙作《中国近代思想史论》第一章。

特别是经过天父代言人杨秀清竟然被杀的巨大事件之后，忠诚的信仰就逐渐变成怀疑或欺骗，狂热的情感变为'人心冷淡'。（《资政新篇》）仪式流为形式，禁欲转成纵欲，道德纯洁走向道德毁坏……"[①] "蜕化变质、徇私舞弊种种封建官场的陋习弊病便都不可避免弥漫开来。在上层，情况更是如此。由于没有任何近代民主制度，专制与割据、阴谋与权术，便成了进行权力争夺的手段，而且愈演愈烈……"[②] "洪秀全从前期经验出发，直到最后仍一再颁布各种诏令，极力强化道德说教和宗教宣传，结果在前期取得巨大成效的，现在却收效极微。以前好些论著说洪秀全到天京后如何昏聩无能，不问政事，以致失败。其实洪秀全始终是管事的，并且与前期一样，仍然在行政、组织、军事各方面表现出极大的敏锐、识力和才能……。问题并不在这里，而在于他在基本思想和政纲政策上仍然顽固坚持、并愈来愈迷信他那一套非科学的宗教信仰和道德说教，他不是如实地总结斗争的经验教训，而把革命的成败归结是否忠诚于宗教信仰，抱着他那些僵死的教义和前期的经验不放，甚至于最后在改国名、朝名、玉玺名上面作文章，把'太平天国'改为'上帝天国'等等，以期拯救危局，改变形势，显然不能解决任何问题。

"从这个洪秀全个人的悲剧中，可以看到的正是阶级的局限。一代天才最后落得如此悲惨、被动，是由于他不可能摆脱封建生产方式带给他的深刻印痕。"[③]

为什么本文要重复这么多的"太平天国"？只是为了说明在"向西方学习"中搬来的观念、思想、学说、教义，在"中国化"的进程

---

① 拙作《中国近代思想史论》第一章。

② 同上。

③ 同上。

中，被本土的系统所改造和同化，而可以完全失去原意。无怪乎，当时的好些传教士认为：

> 我们的圣经注解，都很难得到他的赞同，我们最好的经本，都被他用朱笔在旁批上天意，全弄坏了。(《天京游记》)
>
> 传教士发现他们很少与太平军一致之处，……洪秀全的教义是完全不像我们那样会从天父那里得来的，也和耶稣所说的话极不相同。(费正清:《美国与中国》第八章第二节)

为什么会这样？就是因为这种看来似乎是"西学为体，中学为用"——从西方搬来的基督教教义为主体，并规定为主要的、核心的观念、思想、体系，通过中国传统的下层社会的观念、习惯来具体应用它——实际上却仍然是"中体西用"，即"中学"仍然是根本的，这里所谓"中学"就是生长在传统社会小生产经济基础上的各种封建主义的观念、思想、情感、习惯，如等级制，不患寡而患不均的平均主义，分配、消费上的共产主义乌托邦，道德主义……等等。因此，"西学"在这里便不过是一层外装而已。这种"向西方学习"当然没有效果。农民战争有其自身的规律，洪秀全搬来的西方基督教在它的"中国化"中合规律地变成了"封建化"。我以为，太平天国作为一个极富有启发意义的思想史的课题，就在这里。

以上说明，由于有一个长久的传统小生产的社会经济基础和其上的意识形态，由于实用理性的系统论结构又善于化外物为自己，"中体西用"便确乎具有极为强大的现实保守力量，它甚至可以把"西学为体，中学为用"也同化掉。

太平天国是以下层人民(主要是农民)的革命实践活动方式，把西方观念、教义"中国化"，使"西学"终于成为"中学"的。从张之洞到现代新儒家，则是以上层社会的思想学术的理论方式，进行着

同一种"中国化"。例如，在五四时期陈独秀就批评过把西方的自由民主说成是与中国古代"民为贵"、"天视自我民视，天听自我民听"的民本思想、把人民作主与为民作主混同起来的主张，却仍然可以在现代新儒家那里找到极为类似的论调，并且至今在许多报刊文章上也可以看到。这同样表现了在"中国化"过程中，"中学"吃掉"西学"，使"中体"巍然不动。

这种历史和思想史的教训，使得今天对"体"、"用"、"中"、"西"的比较和讨论，不是没有意义，而是很有必要。对"体"、"用"、"中"、"西"重新作番研讨，有重要的现实价值和理论价值。

首先，应该重新探讨和明确"体""用"范畴的含义。

"今天使用'体'、'用'范畴，要加以明确的规定。我用的'体'一词与别人不同，它包括了物质生产和精神生产[①]，我一再强调社会存在是社会本体。把'体'说成是社会存在，这就不只包括了意识形态，不只是'学'。社会存在是社会生产方式和日常生活。这是从唯物史观来看的真正的本体，是人存在的本身。现代化首先是这个'体'的变化。在这个变化中，科学技术扮演了非常重要的角色，科学技术是社会本体存在的基石。因为由它导致的生产力的发展，确实是整个社会存在和日常生活发生变化的最根本的动力和因素。就是在这个意义上，我来规定这个'体'。所以科技不是'用'，恰好相反，它们属于'体'的范畴。在《批判哲学的批判》一书中，我从使用工具制造工具来规定实践，也正是这个道理。……张之洞的'中体西用'说强调'教忠'。'教忠'是什么？就是维持清朝的政治制度，这个政治制度是维系在封建土地关系基础之上的。而土地关系就是属于社会生产方式。他不懂得在他所要维护的'中学'(三纲五伦的政治制度和以三纲五伦为轴心的封建意识形

---

① 这里所谓"精神生产"指的是"心理本体"或称"本体意识"。

态)下有根本的东西。他不知道,他要维护的'学'不只是一个'学'的问题,也不仅是政经体制的问题。他看技术仅仅是'用',不知道轮船、火车、汽车之类的东西是与社会生产力、与社会生产方式紧密连在一起,是后者的具体体现。生产力和生产方式的变化必定带来生活方式和意识形态、政治制度的改变。可见,我讲的'体'与张之洞讲的'体'正好对立。一个(张)是以观念形态、政治体制、三纲五伦为'体',一个(我)首先是以社会生产力和生产方式为'体'"。[①]

总之,"学"——不管是"中学""西学",不管是孔夫子的"中学"还是马克思的"西学",如果追根究底,便都不是"体",都不能作为最后的"体"。它们只是"心理本体"或"本体意识",即一种理论形态和思想体系。严格说来,"体"应该是社会存在的本体,即现实的日常生活。这才是根本、基础、出发点。忽视或脱离开这个根本来谈体用、中西,都是危险的。就中国来说,如果不改变这个社会存在的本体,则一切"学",不管是何等先进的"西学",包括马克思主义,都有被中国原有的社会存在的"体"——即封建小生产经济基础及其文化心理结构即种种"中学"所吞食掉的可能。上面讲太平天国,正是为了说明这一点。另文讲马克思主义在中国,也包含了这一点。从而,所谓现代化,首先是要改变这个社会本体,即小生产的经济基础、生产方式和生活方式。这也就要相应改变、批判现实日常生活。例如,农民只有从土地束缚中解放出来,父母在,且远游,离乡背井,走进各行各业的现代产业和城市中去,祖祖辈辈的各种传统观念才会瓦解,大家庭才会分化成小家庭。例如,只有商品经济发达,才能有自由主义的意识和"西学"真正生根、发展的基地。

的确,"现代化"并不等于"西方化",但现代化又确乎是西方先开

---

① 拙文《"西体中用"简释》,《中国文化报》1986年7月9日。

始,并由西方传播到东方到中国来的。现代大工业生产,蒸汽机、电器、化工、计算机……以及生产它们的各种科技工艺、经营管理制度等等,不都是从西方来的吗?在这个最根本的方面——发展现代大工业生产方面,现代化也就是西方化。我提出的"西体"就是这个意思。在科学直接成为生产力的今天,这一点更加清楚、明白。

但是,陈寅恪早就说过,"寅恪……思想囿于咸丰同治之世,议论近乎(曾)湘乡(张)南皮之间"[1]。冯友兰也曾认为,"中国现在所经之时代,是自生产家庭化的文化转入生产社会化的文化之时代",[2] 从而批评"民初人"专搞文化(即指五四的新文化运动),而赞赏"清末人"(即洋务派)兴办实业,认为前者反而耽误和延缓了后者,以致中国未能富强。那么,难道今天这样提出"西体"是否又回到当年洋务派和陈、冯等人的立场?

答曰:否!早在陈、冯以前,李大钊就深刻地指出过:

> 他(指孔丘)的学说所以能在中国行了两千余年,全是因为中国的农业经济没有很大的变动,他的学说,适宜于那样经济状况的原故。现在经济上生了变动,他的学说,就根本动摇,因为他不能适应中国现代的生活、现代的社会。就有几个尊孔的信徒天天到曲阜去巡礼,天天戴上洪宪衣冠去祭孔,到处建筑些孔教堂,到处传布"子曰"的福音,也断断不能抵住经济变动的势力,来维持他那"万世师表"、"至圣先师"的威灵了。[3]

---

① 《冯友兰中国哲学史审查报告三》。

② 《新事论》第72页。

③ 李大钊:《由经济上解释中国近代思想变动的原因》1920年1月1日《新青年》7卷2号。

可见，远不止陈、冯，马克思主义者更明白首先是社会经济基础（首先又是新的生产力）的变化，然后有观念形态的变化，但李大钊、陈独秀等人之所以仍然要搞启蒙和革命，恰恰又是为了加速改变这个经济基础。所以，抽象看来，陈、冯的议论似很合理，但如果真正历史具体地考察一下，就会发现，洋务运动之所以被维新、革命和“五四”所替代，恰恰是因为当年虽兴办了不少实业却极端腐败、贪污、无效能从而带来了普遍失望。洋务运动主要是官办企业和所谓“官督商办”，其历史经验正是：

> 洋务派在八十年代由求强而言富，着手创办非军工的近代工业。但是，与私有工业的资本家不同，主持、管理或监督这些官办、官督商办企业的封建官僚们的个人利益与工业本身的利益是脱节的，官员们感兴趣的不是企业利润的扩大和资本的积累，而只是如何在企业内中饱贪污。陈陈相因、毫无效能的封建衙门及其官吏，当然完全不能也不愿适应资本主义的经济所要求的近代经营管理，所谓官督商办实质上是加在资本主义经济上的一副沉重的封建主义的上层建筑镣铐。……资本主义经济发展必然要求不适应于它的、严重阻碍它的封建上层建筑的改革。这一历史必然规律在上一世纪八十年代的中国开始显露出来了……西方资本主义代议制度在这时广泛地被当时中国开明人士所注意所介绍所赞扬，被看作是救亡之道、富强之本。[①]

这是整整一百年前的故事了。然而，历史却残酷无情，今天似乎又面临非常相似的问题和局面，使这百年前的故事到今天仍有

① 拙作《中国近代思想史论》第二章。

其现实意义。在一场农民战争(太平天国)之后,由洋务("同治中兴")而变法(戊戌)而革命(辛亥)而文化批判("五四")的这个历史行程,今天似乎把它们紧缩在同一时态内了。本来,社会是一个有机体的结构系统,作为结构的改变转换,有赖于它的诸因素相互作用所造成。特别是在中国,以从属和依附于政治的知识分子阶层为轴心建构基础的社会文化心理,已成为制衡整个社会动向、经济行为的强而有力的因素。因此,这个社会结构机体的改变,光引进西方的科技、工艺和兴办实业,是不能成功的;光经济改革是难以奏效的;必须有政治体制(上层建筑)和观念文化(意识形态)上的改革并行来相辅相成,现代化才有可能。经济、政治、文化的三层改革要求的错综重叠,正成为今天局势发展的关键。

于是继经济改革之后,政制改革和观念改革被突出地提了出来。涉及观念与政制,于是也就有了今天"西学""中学"的问题讨论。那么,究竟如何来看待和规定"西学"、"中学"?或者说,究竟什么是"西学"?什么是"中学"?它们谁主谁次、谁本谁末、谁"体"谁"用"呢?

如果承认根本的"体"是社会存在、生产方式、现实生活,如果承认现代大工业和科技才是现代社会存在的"本体"和"实质";那么,生长在这个"体"上的自我意识或"本体意识"(或"心理本体")的理论形态,即产生、维系、推动这个"体"的存在的"学",它就应该为"主",为"本",为"体"。这当然是近现代的"西学",而非传统的"中学"。所以,在这个意义上,又仍然可说是"西学为体,中学为用"。

这个"西学"当然包括马克思主义,马克思主义是近代大工业基础上产生出来的革命理论和建设理论。但这马克思主义也必须随着世界社会存在本体的发展变化而发展变化。同时,"西学"也不只是马克思主义,还有好些别的思想、理论、学说、学派,如科技

工艺理论、政经管理理论、文化理论、心理理论等等。我们今天的意识形态、文化观念以及上层建筑便应输入这些东西，来作为主体作为基本作为引导。西方自培根到康德，自文艺复兴到十九世纪初，启蒙经历了数百年的历史，中国的启蒙行程还如此之短暂，它在观念体系上彻底摆脱中世纪封建传统，就不是容易的事情。特别是与西方宗教相比，中国的伦理纲常由于有理性的支撑，从中解放出来，就更为艰难。[1] 而西方启蒙文化对击溃中世纪封建传统，便是一种非常锐利的武器，所以，现在对“西学”不是盲目输入过多的问题，仍然是了解不够的问题。

现代社会是一个多元化和多样化的社会，现代的“西学”亦然。因之，在全面了解、介绍、输入、引进过程中，自然会发生一个判断、选择、修正、改造的问题。在这判断、选择、修正、改造中便产生了“中用”——即如何适应、运用在中国的各种实际情况和实践活动中。“实体(Substance)与功能即‘用’(Function)本不可分，中国传统也讲‘体用不二’：没有离‘用’的‘体’，‘体’即在‘用’中。因此，如何把‘西体’‘用’到中国，是一个非常艰难的创造性的历史进程。例如大家都早知道要去取西方的‘科学’、‘民主’，但在中国用起来，却由于没有意识到‘体’、‘用’转化的艰难而遇到了重重阻碍。这就是由于对自己的国情和传统不够了解的原故。”[2]

这也就是本文为什么要讲近代中国历史，从五四运动讲到太平天国的原故。只有充分了解这作为“国情”的传统，才能清醒地注意到，首先不要使“西学”被中国本有的顽强的“体”和“学”——从封建小生产方式、农民革命战争到上层孔孟之道和种种国粹所俘虏、改造或同化掉。相反，要用现代化的“西体”——从科技、生

---

① 参阅 Vera Schwarcz《The Chinese Enlightenment》，Califorinia，1986。

② 拙作《“西体中用”简释》。见《冯友兰中国哲学史审查报告》

产力、经营管理制度到本体意识(包括马克思主义和各种其它重要思想、理论、学说、观念)来努力改造"中学",转换中国传统的文化心理结构,有意识地改变这个积淀。

改变、转换既不是全盘继承传统,也不是全盘扔弃。而是在新的社会存在的本体基础上,用新的本体意识来对传统积淀或文化心理结构进行渗透,从而造成遗传基因的改换。这种改换又并不是消灭其生命或种族,而只是改变其习性、功能和状貌。例如,在商品经济所引起的人们生活模式、行为模式、道德标准、价值意识的改变的同时,在改变政治化为道德而使政治成为法律的同时,在发展逻辑思辨和工具理性的同时,却仍然让实用理性发挥其清醒的理知态度和求实精神,使道德主义仍然保持其先人后己、先公后私的力量光芒,使直觉顿悟仍然在抽象思辨和理论认识中发挥其综合创造的功能,使中国文化所积累起来的处理人际关系中的丰富经验和习俗,它所培育造成的温暖的人际关怀和人情味,仍然给中国和世界以芬芳,使中国不致被冷酷的金钱关系、极端的个人主义、混乱不堪的无政府主义、片面的机械的合理主义所完全淹没,使中国在现代化过程中高瞻远瞩地注视着后现代化的前景。本来,即使是资本主义,也还需要有如基督教那种非以赚钱为唯一目的的责任心、天职感、职业道德,也还要某种献身精神,中国传统的文化心理中的上述许多东西,难道不可以由我们作出转换性的创造吗?中国没有基督教等宗教传统,是否能从自己传统文化中以审美来作为人生境界的最高追求和心理本体的最高建树?……。所有这些,不也就是"西体中用"么?这个"中用"既包括"西体"运用于中国,又包括中国传统文化和"中学"应作为实现"西体"(现代化)的途径和方式;在这个"用"中,原来的"中学"就被更新了,改换了,变化了。在这种"用"中,"西体"才真正正确地"中国化"了,而不再是在"中国化"的旗帜下变成了"中体西用"。这当然是一个十

分艰难、漫长和矛盾重重的过程。但真正的“西体中用”将给中国建立一个新的工艺社会结构和文化心理结构，将给中国民族的生存发展开辟一条新的道路和创造一个新的世界。

最后，从文化思想史看，这里还要注意的是，从中国目前的前现代化社会到现代化社会，和某些高度发达国家的走向后现代化社会，是三个不同的历史发展阶段，不能混淆它们。特别因为表面现象上前现代化与后现代化有某些近似处，便更需要予以清醒对待。不能因要求在现代化中注意后现代化问题，而将后现代化与前现代化混同起来。

例如，对待自然，前现代和后现代也许更强调人与自然和谐或重视人回到自然怀抱，现代化则重点致力于征服自然，改变环境；前者重视精神的自由享受，后者首先着力于物质生活的改善。对待社会，前现代和后现代也许更重视财富平均、社会福利，而现代则主要是个人竞争、优胜劣败。对待人际关系，前后现代都追求心理温暖，现代则基本是原子式的异化的个人。对待人生，在前后现代，伦理和审美占重要地位，人本身即目的、超功利、轻理性，否认科学能解决人生问题；现代则突出工具理性，关注于目的、功利、前景和合理主义，人自身常常成了手段。在思维方式上，前后现代均重直觉、顿悟和个体经验，现代则重逻辑、理知。在前后现代，每个人都是重要的，几乎无分轩轾。现代则是明星、天才、领袖、名家、奇理斯玛(Charisma)[①] 的世界。……

所有这些描述，是非常粗陋和简单化了的。之所以作这种描述是想指出，尽管前现代和后现代有某些接近或相似之处，但两者在根本实质上是不相同、不相通的。现代与后现代尽管在表面上有些不同，在实质上却更为相通和接近。

---

① 奇理斯玛当然前现代也有。

为什么？因为现代和后现代基本上建筑在同一类型的社会存在的"本体"之上，即大工业生产之上，与前现代建立在农业小生产自然经济基地的"本体"上根本不同。正如没有下过五七干校的国外左派知识分子，会觉得简单的体力劳动是真正的愉快和幸福，吃腻了冰冻食物和习惯了家用电器会感到简单落后的原始生活充满了生气和快乐……，实际上，这两者是根本不相同的。所以，在今天的文化讨论和文化现象的研究评论中，重要的仍然是历史具体的科学分析。所谓"历史具体的科学分析"，也即是说，首先要注意社会存在本"体"的区别，并以之作为前提。只有这样，才能在现代化的过程中，清醒地批判和吸取前现代化中的某些因素，包括中国传统文化心理结构中的实用理性、道德主义（甚至大锅饭中的某些积极因素），等等，来作为走出一条中国化的现代化道路的充分和必要条件，这就是《中国古代思想史论》一书所讲到的期望。

因之，我不同意绝对的文化相对主义。这种文化相对主义认为任何文化、文明均有其现实的合理性，从而不能区分高下优劣。原始文化与现代文明、农业文化与工业文化都是等价的，因为它们不能用同一标准去衡量，人们在这不同文化里的生活和幸福也是不能区分高下优劣的。这样，就甚至可以推论根本不必现代化。我以为，物质文明从而生活质量、水平（包括人的寿命长短）有其进步与落后的共同的客观尺度。不管哪一个国家、民族、社会、宗教，人们都希望乘坐飞机、汽车来替代古老的交通工具，都希望冷天有暖气，夏天有空调，都希望能通过电视、电影，看到听到世界上更多的东西，都希望能吃得好一些，居住得宽敞舒适一些，寿命长一些……。人毕竟不是神，他（她）是感性物质的现实存在物。他（她）要生活着，就必然有上述欲求和意向。因此就仍然有一种普遍必然性的客观历史标准，而不能是绝对的文化相对主义。

但是，人毕竟又不是动物。除了物质生活，人各有其不同的精神需要，并且这种精神需要渗透在物质生活本身之中，也推动、影响、制约物质文明的发展，影响着物质文明所采取的具体途径。所以，文化发展既有其世界性的普遍共同趋向和法则，同时又有其多元化的不同形态和方式。不同的民族、国家、社会、地域、传统，便可以产生各种重大的不同。自五四以来，西化派从康有为、严复到胡适、陈独秀强调的是普遍性，国粹派从章太炎到梁漱溟强调的是特殊性。一派追求“全盘西化”，一派强调“中体西用”。只有去掉两者各自的片面性，真理才能显露，这也就是“西体中用”。

关键在于解释。解释正是过去与现在的某种融合。解释过去就是解释今天，反之亦然。为对近代以来“中体西用”的驳难而提出“西体中用”的新解释，正是如此。

（据讲演录音整理，原载《孔子研究》1987年第1期）

后　　记

按照自己原来的计划，这本书准备最早在 1990 年写成，由于某些原因，现在提前了。因此，首先我得请读者们原谅本书是如此单薄和浮泛。但我估计，即使到 1990 年，这本书大概也无法写得很好，其中原因可以心领神会：这是个太艰难的课题。

这本书有意地更多采取了摘引整段原始资料的方式。一则为了给某些资料立案备查，留待以后填补发展；二则希望通过原始资料，由读者自己去欣赏、判断。但由于几乎每天四小时五千字的进行速度，摘引之匆忙、叙述之草简、结构之松散、分析之粗略、文辞之拙劣、思想之浮光掠影，看来比前两本思想史论更为显著。我希望过几年能有机会给三书作统一修订时，对这本多作些补充。

例如，这本书本来打算讲的一个中心主题，是中国近现代六代知识分子（辛亥一代、五四一代、大革命一代、抗战一代、解放一代、红卫兵一代）。这问题在《中国近代思想史论》提出过，原来想在本书中再作些论述。例如第五代的忠诚品格的优点，第六代实用主义、玩世不恭的弱点等等，都需要加以补充和展开。“代”的研究注意于这些“在成年时（大约 17 岁——25 岁）具有共同社会经验的人”在行为习惯、思维模式、情感态度、人生观念、价值尺度、道德标准……等各方面具有的历史性格。他们所自夸或叹惜的“我（们）那时候”（my time），实际是具体地展现了历史的波浪式的进行痕迹。仔细研究这些问题对每一历史阶段和每一代人的时代使命、

道德责任、现实功能和其间的传递、冲突(如“代沟”)诸问题,对所谓社会年龄、生理年龄和心理年龄的异同和关系,当能有更清晰深切的理解[①]。从而,对这种超越个体的历史结构的维系或突破,便会有更为自觉更为明智的选择。“人世有代谢,往来成古今”,古今正是由“代”的凋谢和承续而形成。这是些很有意思的问题,只好等以后再写了。

中国现代知识分子,如同古代的士大夫一样,确乎起了引领时代步伐的先锋者的作用。由于没有一个强大的资产阶级,这一点便更为突出。中外古今在他们心灵上思想上的错综交织、融会冲突,是中国近现代史的深层逻辑,至今仍然如此。这些知识分子如何能从传统中转换出来,用创造性的历史工作,把中国真正引向世界,是虽连绵六代却至今尚远未完成的课题。这仍是一条漫长的路。

在这个近百年六代知识者的思想旅程中,康有为(第一代)、鲁迅(第二代)、毛泽东(第三代),大概是最重要的三位,无论是就在历史上所起的作用说,或者就思想自身的敏锐、广阔、原创性和复杂度说,或者就思想与个性合为一体从而具有独特的人格特征说,都如此。也正是这三点的综合,使他们成为中国近现代思想史上的最大人物。但是,他们还不是世界性的大思想家。[②] 正如别林斯基在评论普希金是俄罗斯伟大作家时所说,普希金虽然具有与世界上任何大师相比也毫不逊色的创作才能,但他的创作却仍然不可能与莎士比亚、拜伦、席勒、歌德相比,他的作品内容的深度和广度还不够用这种世界性的尺度来衡量,他还不能产生真正世界

① 关于“代”的研究,可参阅 Jalian Marias《Generations: A Historical Method》。

② 如格瓦拉一样,毛泽东六十年代在世界上产生过短暂的政治性的思想影响,但并不具有历史性的世界意义。

性的巨大影响。这是因为俄罗斯民族当时还未真正走进世界的原故。中国近现代也是如此。因此,当中国作为伟大民族真正走进了世界,当世界各处都感受到它的存在影响的时候,正如英国产生了莎士比亚、休谟、拜伦,法国产生了笛卡儿、帕斯噶、巴尔扎克,德国产生了康德、歌德、马克思、海德格尔,俄国产生了托尔斯泰、陀思妥也夫斯基一样,中国也将有它的世界性的思想巨人和文学巨人出现。这大概要到下个世纪了。

我愿为明天的欢欣而努力铺路。

一九八六年十月